



DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO • JULIO-DICIEMBRE 2015 • AÑO 20 • NÚM. 43

Naturalismo y epistemología


Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN


DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Coordinación de Humanidades, Dirección Divisional de Ciencias Administrativas, Sociales y Humanidades, de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.





Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y EBSCO (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $120.00 MXN
Suscripción anual (dos números): $240.00 (residentes en México)
$ 45.00 USD (extranjero). Más gastos de envío.

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx

Asistente editorial: Lizette Pons Martín del Campo
Revisión de estilo: Eva González Pérez

Año 20, núm. 43, julio-diciembre 2015

Director académico: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes
Coordinadora del número: María Teresa Muñoz Sánchez
Coordinador de Publicaciones: Camilo de la Vega Membrillo
Editor: Marina Okolova

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A.C. / Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. /Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. / Imprenta: 1200+, Andorra 29-2, Col. Del Carman Zacahuitzco, México D.F. La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares que se terminaron de imprimir en junio de 2014.

Ante las tensiones de los mundos delimitados entre las esferas pública, privada e íntima, propias de la Modernidad, estos y estas jóvenes muestran con su acción la presencia de subjetividades que emergen y se sitúan en el lugar del *intersticio* como formas fronterizas y plurales de hacer política, desde el indisciplinar los cuerpos, las disciplinas mismas, las obediencias, las jerarquías y las imposiciones por medio de la ironía, la burla y la risa.

Sara Victoria Alvarado

Índice

I. NATURALISMO Y EPISTEMOLOGÍA

Naturalismo: una corriente heterogénea. Orígenes, motivaciones y perspectivas
Edith Jiménez Rolland 9

Análisis conceptual en los límites de la epistemología naturalizada
Agustín Alejandro Ojeda-Aldariz 27

De la epistemología naturalizada al naturalismo de la complementariedad
Pedro Ignacio Martínez Vergara 41

El naturalismo de Quine en la perspectiva del progreso filosófico
Karla Cecilia Macías Chávez 59

Naturalismo y normatividad
Ian Quallenberg 81

Fundherentismo. Naturalismo frente al normativismo
Rodrigo Medina Vega 109

Lenguaje y sociedad. El naturalismo de John McDowell y Ludwig Wittgenstein
Diego Axel Mora 137

II. *DOSSIER*

Hegel, entre lo público y lo privado
Rocío del Alva Priego Cuétara 159

Las aportaciones de Jane Ellen Harrison a la antropología y religión griegas
Mauricio López Noriega 167

III. ARTE Y RELIGIÓN

La sabiduría de Sileno y las alternativas humanas:
Nietzsche y su concepto de religión
Ricardo Marcelino Rivas García 179

Arte y contemplación o mi juventud en arcadia
Raúl Pavón Terveen 193

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Efraín lazos: disonancias de la crítica. Variaciones sobre cuatro temas kantianos
María José Urteaga Rodríguez 207



I. NATURALISMO Y EPISTEMOLOGÍA

NATURALISMO: UNA CORRIENTE HETEROGÉNEA. ORÍGENES, MOTIVACIONES Y PERSPECTIVAS

Por Edith Jiménez Rolland*

Resumen Se defiende que el compromiso naturalista de orden metodológico es más básico que el de orden ontológico, y se muestra que el naturalismo quineano puede ser mejor caracterizado a partir de sus compromisos metodológicos. Se expone la crítica de Barry Stroud al naturalismo con el resurgimiento del problema escéptico del conocimiento del mundo externo en la forma de la tesis de la subdeterminación de las teorías por la evidencia; y al retomar a naturalistas metodológicos contemporáneos se plasma cómo una actitud naturalista no pretende ni necesita responder a dicho problema.

Abstract It is argued that the methodological naturalist commitment is more basic than the ontological one and it is shown that the quinean naturalism can be better characterized from its methodological commitments. Barry Stroud criticism of naturalism is set forth with the resurgence of skeptical problem of knowledge of the external world in the form of the thesis of the underdetermination of theories by evidence; and appealing to contemporary methodological naturalists it is argued that a naturalistic attitude does not intend or need to respond to this problem.

* Posgrado en Filosofía de la Ciencia, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
naturalismo metodológico, naturalismo ontológico, escepticismo, subdeterminación

Keywords
methodological naturalism, ontological naturalism, skepticism, underdetermination

Existen diversas corrientes en filosofía; por lo general, los filósofos se adhieren a alguna previamente formulada y tratan de contribuir a la solución de los problemas que enfrenta, o proponen una propia, con la convicción de lograr evitar los inconvenientes o compromisos que conllevan las que ya se han planteado. El naturalismo, en un sentido difícilmente delimitado, es la corriente a la que 49.8% de los filósofos de hoy se dicen afines.[1] Jack Ritchie ofrece testimonio de la enorme popularidad de esta doctrina:

> Si pidieras a cualquier filósofo contemporáneo en el mundo angloparlante que clasificara su posición filosófica, te apostaría a que la respuesta más común sería: "Soy un naturalista". Es seguramente la respuesta que yo mismo daría. El naturalismo es la corriente filosófica de moda, al menos en esta parte del mundo.[2]

Si el naturalismo es una corriente a la que a tantos les parece conveniente pertenecer, cabría pensar que ya se ha caracterizado de manera homogénea. Sin embargo, el término 'naturalismo' no tiene un significado preciso en la filosofía contemporánea. Por ello precisamente, es probable que podamos encontrar casi tantos naturalismos como filósofos naturalistas. Como señala Penelope Maddy:

> Cuando me dispuse a hablar sobre *naturalismo*, asumí que todos sabían qué es ser un naturalista, y que mi trabajo sólo era explicar cómo extender esta idea a las matemáticas. Lo que descubrí —a partir de las reacciones a varias

[1] David Bourget y David Chalmers, "What do Philosophers Believe?", *Philosophical Studies,* núm. 170, 2014, p. 476.

[2] Jack Ritchie, *Understanding Naturalism*, Stocksfield, Acumen, 2008, p. 1. Traducción del autor.

> de mis charlas, a mis artículos y a mi libro— fue que todos, naturalistas o no, parecían acuñar una noción propia sobre lo que el "naturalismo" implica.[3]

Debido a esta popularidad nada despreciable de la corriente entre los filósofos actuales, y debido a la gran diversidad que la misma ha permitido, considero importante explorar, a lo largo del presente escrito, los orígenes del naturalismo en la filosofía, las motivaciones que impulsaron a los filósofos a plantear y sostener esta propuesta, los compromisos que se asumen como naturalista y los retos que se presentan a los seguidores de esta corriente.

Defenderé que el naturalismo metodológico es más básico que el ontológico. Asimismo, intentaré mostrar que esta forma de naturalismo es la que se encuentra presente en las formulaciones pioneras de Quine de esta doctrina y que, a la luz de la discusión reciente, es capaz de hacer frente a algunas de la objeciones más severas que se le han planteado.

La estructura de este artículo se divide en tres partes:

En la primera, se examina la diferencia entre un compromiso naturalista de orden ontológico y uno de orden metodológico, pues un *filósofo naturalista* puede serlo respecto de uno u otro, o incluso respecto a ambos. Al no aclarar de qué orden se trata, podrían generarse malinterpretaciones. Aquí se defiende por qué se considera que un compromiso de orden metodológico precede a uno de orden ontológico.

En la segunda parte se propone mostrar que el naturalismo de W.V.O Quine, de finales del siglo xx, tiende a un orden metodológico; se reconstruye de manera sencilla —tratando no caer en trivializaciones— algunos aspectos, motivaciones y dificultades de su postura, pues ésta se considera la pionera de la corriente; en especial, se discute la concepción de Quine del término *ciencia* a la luz de los comentarios de Susan Haack al respecto, y se analiza la crítica de Barry Stroud a la epistemología naturalizada a partir de la tesis de la subdeterminación de las teorías por la evidencia. Se estima que estas consideraciones siguen siendo relevantes para el naturalismo de actual.

Por último, retomando a los naturalistas más recientes que han recuperado algunos aspectos de la propuesta quineana —Penelope Maddy y Jack Ritchie—, se presenta la postura que una filosofía naturalista de orden metodológico puede tomar ante los problemas que surgieron con la propuesta de Quine, y se suscribe que esta forma de naturalismo logra afrontarlos.

[3] Penelope Maddy, *Second Philosophy. A Naturalistic Method*. Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 7. Traducción del autor.

¿Naturalista ontológico o metodológico?

Resultaría complicado tratar de ofrecer las condiciones necesarias y suficientes para determinar lo que constituye el naturalismo; sin embargo, es evidente que se relaciona con el término *natural*, y explorar éste podría ser útil para entender mejor a qué se refieren los filósofos cuando se dicen *naturalistas*.[4]

Por un lado, lo natural suele oponerse a lo sobrenatural; alguien que se dice naturalista en estos términos niega la existencia de entidades sobrenaturales, en sentido ontológico (por ejemplo, los fisicalistas), o se opone a explicaciones del mundo que apelan a métodos "extraños", en sentido metodológico. Sin embargo, el estar en contra de lo sobrenatural, en cualquiera de los dos sentidos, no implica tener que declararse naturalista.

Por otro lado, lo natural puede confrontarse con lo artificial. En este sentido y en el caso de la filosofía, los naturalistas apelan a tomar a la ciencia en sus propios términos, sin interferir con ella o constreñirla de manera artificial, sino simplemente tratar de entenderla.

Además, lo natural también puede entenderse como contrario a lo normativo. Un naturalista en estos términos podría interpretarse como alguien que se interesa sólo en describir cómo son las cosas y no en cómo deberían ser. El reto del naturalista aquí es no caer en la falacia naturalista,[5] al demostrar que podemos prescindir de normas o bien, probar que ésta no es una falacia después de todo, y que las normas, a pesar de no parecerlo, de hecho, son naturales.

Por lo general, los filósofos que se dicen naturalistas comparten la idea de que la filosofía debe acercarse de algún modo a la ciencia; sin embargo, como se ha mostrado, el decirse *naturalista*, sin más, resulta ambiguo. De manera amplia, el naturalismo puede presentarse de dos formas distintas, aunque quizá compatibles, una *ontológica* y una *metodológica*. A continuación se caracterizarán ambas, al centrarnos más en la segunda, que será la base para el posterior análisis de la corriente.

La metafísica u ontología es la investigación filosófica de la naturaleza, constitución y estructura de la realidad; de este modo, un naturalismo de orden ontológico se relaciona con los contenidos de la realidad: asume que en ésta no tienen cabida entidades *sobrenaturales*. La idea central de esta

[4] Para una versión más amplia de esta exploración puede ser de utilidad la introducción a J. Ritchie, *op. cit.*

[5] Identificar lo *natural* con lo *bueno*, lo *descriptivo* con lo *normativo*, el *cómo son las cosas* con el *cómo deberían ser*; pretender derivar conclusiones evaluativas o prescriptivas a partir de premisas descriptivas.

orientación es que todas las entidades espacio-temporales deben ser idénticas o estar metafísicamente constituidas por entidades físicas.[6]

Por otro lado, el naturalismo de carácter metodológico enfatiza los caminos o rutas para investigar la realidad, y atribuye algún tipo de autoridad al método, o los métodos, de las ciencias naturales. Los naturalistas metodológicos suelen percibir la filosofía y la ciencia comprometidas en esencia con la misma empresa, al buscando los mismos objetivos y utilizando métodos similares. Además, afirman que tanto la filosofía como la ciencia tienen el propósito de establecer conocimiento sintético sobre el mundo natural mediante una investigación *a posteriori*. Incluso si aceptan que hay diferencias entre filosofía y ciencia, consideran que éstas son sólo superficiales. La diferencia, argumentan, no radica en el método que emplean, sino sólo en el tipo de cuestiones que se plantean: las preguntas filosóficas se distinguen con frecuencia por su gran generalidad, mientras que las preguntas científicas son más específicas.[7]

Parece que un naturalismo ontológico presupone una forma de naturalismo metodológico, pues al defender que el mundo está compuesto sólo por entidades naturales, se asume que estas entidades pueden investigarse con los métodos de la ciencia natural. Por otro lado, no es obvio que la inversa se sostenga: que usar los métodos de la ciencia comprometa con que todo lo que hay es natural (por ejemplo, físico). Así, se considera plausible vislumbrar que un naturalismo de orden metodológico resulta ser más básico que uno orden ontológico.

Nos centraremos en la forma metodológica del naturalismo, pues parece que el mínimo compromiso de un naturalista tiende a caer en este orden: que el mundo está compuesto por entidades naturales —pero no necesariamente sólo naturales, si no se adopta la forma ontológica—, que son susceptibles de ser estudiadas por la ciencia (presupuesto metodológico de la forma ontológica). Así, un naturalista ontológico asume de manera implícita la forma metodológica, mientras que uno metodológico no está obligado a comprometerse con la forma ontológica.

En esta caracterización metodológica, un naturalista por lo general argumenta a favor de que la teoría del conocimiento debiera hacerse en continuidad con la ciencia, donde la evidencia empírica es clave.[8] Esta continuidad, además, suele concebirse de modos diversos y lleva a múltiples concepciones de *epistemología naturalizada*. En una versión muy radical,

[6] Papineau, David. "Naturalism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015, [en línea], http://plato.stanford.edu/entries/naturalism/), 2015, §1.1.

[7] *Ibidem,* §2.1.

[8] Jonatan García Campos y Ricardo Vázquez, *Nuevas perspectivas en epistemología contemporánea*, México, Trillas, 2013, p.131.

esta continuidad puede entenderse como una estricta identidad y, por lo tanto, una posible sustitución. En otros sentidos menos drásticos, puede comprenderse como colaboración, ya sea de manera unilateral, como la resolución de problemas epistemológicos se apoya en la información derivada de la investigación científica; o bilateral, como la resolución de problemas epistemológicos y científicos se apoya en la información derivada de la investigación en ambas. Cuando dicha colaboración se da con respecto de la metodología de investigación, se habla de la dimensión metodológica del naturalismo.

Dentro de esta misma línea, en el siguiente apartado, se mostrará cómo puede caracterizarse la propuesta naturalista de Willard Van Orman Quine en un orden metodológico más que ontológico.

Una propuesta pionera: la epistemología naturalizada de Quine

Existe un acuerdo unánime en que Quine fue uno de los filósofos más influyentes del siglo xx;[9] en especial, su formulación del naturalismo filosófico ha sido uno de los ejes centrales en la discusión de esta doctrina.

Puede considerarse que su epistemología naturalizada surgió como un rechazo a la *primera filosofía*; por ésta habría que entender la tradición cartesiana, que ha persistido desde Hume hasta Russell y luego en los positivistas lógicos como Carnap: la búsqueda de fundamentos para el conocimiento más firmes y certeros que el propio método científico. Esta tradición asume que puede apelarse a un tribunal *supracientífico*, fundamentos independientes de la experiencia (*a priori*) ajenos a la ciencia, para evaluar y justificar el conocimiento. Uno de sus anhelos más arraigados es "dar cuenta del mundo externo como un constructo lógico de datos sensibles".[10]

Al repudiar esta primera filosofía y no toda la epistemología, Quine propone que es desde el interior de la ciencia que podemos descubrir lo que hay en el mundo (nivel ontológico con el presupuesto metodológico de que lo que hay es susceptible de estudiarse) y cómo lo conocemos (nivel metodológico).[11] Por ello, puede decirse que la epistemología naturalizada sugiere el estudio, de manera científica, de la adquisición de la ciencia por el hombre.

[9] Gilbert Harmany Ernest Lepore, "Introduction", *A Companion to W.V.O. Quine*. (2014). Gilbert Harman y Ernest Lepore (eds.), Sussex Occidental, Wiley Blackwell, 2014, p. 2.

[10] Willard Van Orman Quine, "Naturalización de la epistemología", Willard Van Orman Quine, (1986). *La relatividad ontológica y otros ensayos*. (trad. Manuel Garrido), Madrid, Tecnos, 1969, p. 99.

[11] Gilbert H. y E. Lepore, *op. cit.*, p. 2.

Los supuestos de estos proyectos de la tradición cartesiana, en particular del carnapiano, son que *a)* existe una clara distinción entre ciencia y epistemología, donde a la primera le corresponde una labor descriptiva sobre lo que acontece en el mundo, y la segunda tiene un trabajo normativo;[12] *b)* existen principios lógicos fundamentales, expresados en enunciados analíticos (por lo que su conocimiento es *a priori*), con los que puede obtenerse una visión universal de lo que es un argumento válido; y *c)* el significado de una oración empírica está determinado por el conjunto de datos sensoriales que constituyen sus propias consecuencias observacionales.[13]

Los argumentos de Quine en contra de esta concepción de la epistemología se encaminan a derribar lo que él llama los *dos dogmas del empirismo*: la distinción analítico-sintética y el reduccionismo.[14] En sustitución de esta imagen, Quine sugiere una visión holista del conocimiento, es decir, si bien un experimento puede darnos buenas razones para pensar que una teoría es incorrecta, no necesariamente nos dice cuál de las oraciones componentes de dicha teoría tenemos que revisar o corregir. Esto lleva a pensar que la unidad de verificación es la ciencia como un todo, y que cualquiera de sus partes es susceptible de modificaciones por razones empíricas. Al aceptar esto, no tiene sentido hablar de un tipo límite de oraciones que resultan confirmadas de manera trivial: los enunciados analíticos.[15]

A partir de este holismo epistemológico, Quine hace la analogía de la ciencia con una *red de creencias* que tiene periferia y núcleo con respecto de la experiencia sensorial, y está ordenada de forma que las creencias más abstractas (las más generales) se ubican cerca del centro, y las más concretas (las más altamente específicas) tienden a estar hacia las orillas. De este modo, la distancia de nuestras creencias con respecto de la periferia habla de que las creencias periféricas son las más sólidas epistémicamente; son los *puntos de control*, pero también son aquellas cuyo cambio afecta menos a la totalidad de la red de creencias; así, hacer una revisión de la consistencia de las creencias con respecto del resto de la red, resultaría mucho más complejo para el caso de las creencias centralizadas, más involucradas e interconectadas con otras creencias, que para las creencias de la periferia.[16]

Este modelo representa la postura gradualista de Quine que sugiere que la diferencia entre filosofía y ciencia es sólo una cuestión de grado:

---

[12] Normas sobre cómo debe razonarse, y no una descripción de cómo de hecho se razona.

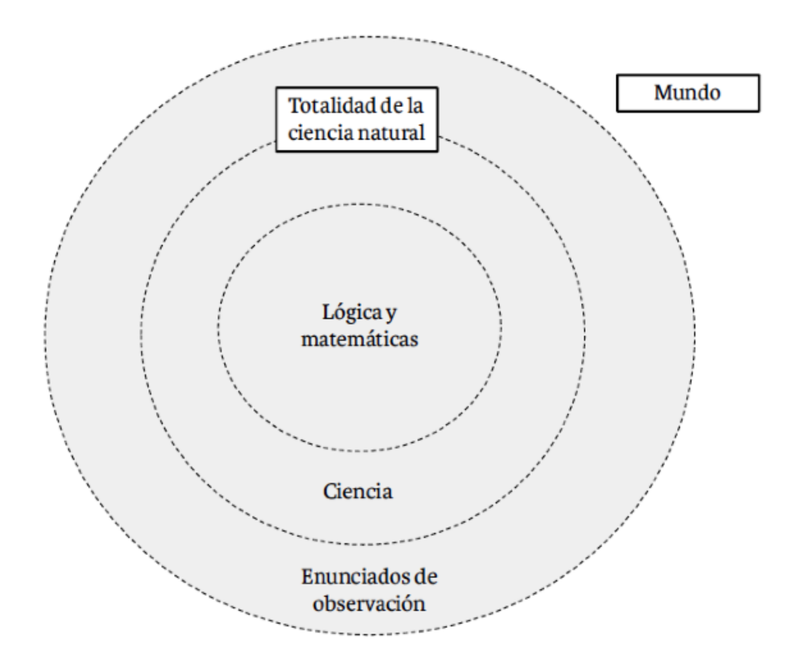
[13] García Campos & Vázquez Gutiérrez, *op. cit.*, p. 133.

[14] Donde se equipara el sentido de un enunciado con una construcción lógica basada en términos que se refieren a la experiencia inmediata.

[15] J. García y R. Vázquez, *op. cit.*, pp. 134-135.

[16] J. Ritchie, *op. cit.*, p.32.

ninguna creencia es inamovible (sin duda es más complicado deshacerse de las creencias centrales que de las periféricas) ni independiente por completo de la experiencia *a priori*.



***Modelo holista de Quine:* red de creencias**[17]

Como consecuencia de esta posición epistemológica, Quine sugiere la posibilidad de que nuestra teoría del mundo esté subdeterminada por la experiencia. Debido a que la observación no determina o fija los aspectos más centrales de la red de creencias, y puesto que es posible hacer distintas revisiones a este sistema para hacerlo compatible con la experiencia, siempre es lógicamente posible concebir dos teorías incompatibles entre sí, pero que puedan dar cuenta de las mismas observaciones.[18] A pesar de su peso intuitivo, la tesis de la subdeterminación es problemática:

[17] Adaptación del esquema de Jack Ritchie. [*Ibidem*, p. 37] Un enunciado observacional es "una oración ocasional cuya ocasión no sólo es intersubjetivamente observable, sino que es en general adecuada, además, para obtener asentimiento a la oración por parte de cualquier testigo presente versado en el lenguaje. No es un reporte de datos privados de los sentidos, más bien, contiene referencias a objetos físicos". (Willard Van Orman Quine, "The Nature of Natural Knowledge", en *Mind and Language: Wolfson College Lectures.* Samuel Guttenplan (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 262-263).

[18] J. García y R. Vázquez, *op. cit.*, pp. 133.

> Pero debe decirse que la cuestión de la subdeterminación resulta ser elusiva cuando intentamos captarla más firmemente. Si dos teorías se conforman a la misma totalidad de posibles observaciones, ¿en qué sentido son dos? […] Donde surge la diferencia importante es quizá donde ya no vemos cómo enunciar reglas de traducción que hagan coincidir a las dos teorías empíricamente equivalentes.[19]

El naturalismo metodológico de Quine

Antes de comenzar con algunas de las críticas que han surgido a la propuesta de Quine, y teniendo en mente la primera sección de este escrito, considero preciso cuestionarse ¿cuál es la forma que adopta el naturalismo de Quine?, ¿es un naturalismo metodológico, es ontológico o es ambos? Como se ha señalado, parece que ante todo debe llevar consigo el presupuesto metodológico de que hay entidades naturales en el mundo y que éstas son susceptibles de estudiarse. Quine afirma que la ruta más certera para investigar esta realidad es mediante los métodos de la ciencia natural:

> La ciencia nos dice que nuestra única fuente de información acerca del mundo externo es por medio del impacto de rayos de luz y moléculas sobre nuestras superficies sensoriales. Estimulados de esta manera, de algún modo desarrollamos una ciencia elaborada y útil. ¿Cómo hacemos esto?, y ¿por qué la ciencia resultante funciona tan bien? Éstas son preguntas genuinas, y ninguna simulación de duda se requiere para apreciarlas. Son preguntas científicas acerca de una especie de primates, y están abiertas a investigación en la ciencia natural, la ciencia misma cuya adquisición está siendo investigada.[20]

Con lo anterior, parece claro que el naturalismo de Quine puede caracterizarse de forma robusta como un naturalismo de orden metodológico. Aunque esta forma de naturalismo no excluye adoptar la forma ontológica (comprometerse con que *todas* las entidades en el mundo son naturales), tampoco la implica. Alan Weir señala en su capítulo "El naturalismo de Quine", que el naturalismo de Quine contiene ciertos rasgos antinaturalistas con respecto de la forma ontológica:

Quine admitió en su ontología objetos matemáticos, que asumió explícitamente como carentes de relaciones espacio-temporales o poderes causales; abrazó un platonismo matemático.[21] Las cosas se vuelven más complejas

[19] W. Quine, *op. cit.,* 1975, p. 269.
[20] *Ibidem,* p. 258.
[21] El platonismo matemático afirma que los objetos matemáticos no son simples

aún, cuando se toma en cuenta la doctrina de Quine de la relatividad ontológica que se opone a la determinación de la ontología [Quine 1969], así como sus observaciones sobre "pitagorismo". Donde parece tomar en serio la idea de que una interpretación ontológica legítima de la teoría científica —una de entre muchas— interpreta a los objetos físicos como objetos abstractos, conjuntos de cuádruples de números reales, o construcciones de los mismos [Quine 1976].[22]

> Por ello, se defiende que es la forma metodológica y no la ontológica la que persiste en el naturalismo quineano. Luego de aclarar este punto, parece prudente continuar con algunos de los problemas que se han planteado a la propuesta de Quine.

Lo que Quine entiende por ciencia

Como se mencionó antes, han surgido dos interpretaciones de la epistemología naturalizada: una destructiva o tesis de *reemplazo*, donde se considera que los problemas filosóficos o no son relevantes o pueden ser resueltos por las ciencias empíricas; y otra constructiva o tesis de *cooperación*, donde la filosofía y la ciencia trabajan en consonancia en la postulación de soluciones a sus problemas.

Estas disputas sobre hacia dónde tiende la epistemología quineana recaen en la diversidad de interpretaciones que se han dado del término *ciencia* en la lectura de Quine, y es probable que puedan aclararse al explorar qué es la ciencia para Quine. Autores como Susan Haack creen que Quine concibe de manera ambigua el término, al atribuirle desplazamientos en el uso del mismo que van desde entender la ciencia como creencias empíricas en general, hasta considerar la ciencia como las disciplinas científicas.[23] Sin embargo, según interpretaciones propias, lo que Quine intenta mostrar, es de hecho que no hay una línea clara entre ambas concepciones, y hace notar que más bien hay una continuidad de lo que él concibe como ciencia natural (esto queda más claro al ver su modelo holista), que comienza desde el conocimiento más primitivo con el que incluso nace la duda escéptica (donde la epistemología también tiene cabida), y que va hasta la más refinada sofisticación de dicho conocimiento empírico:

---

invenciones humanas, sino objetos abstractos que existen por sí mismos.

[22] Alan Weir, "Quine's Naturalism", en *A Companion to W.V.O. Quine,* Gilbert Harman y Ernest Lepore (eds.). Sussex Occidental, Wiley Blackwell, 2014, pp. 115-116. Traducción del autor.

[23] Susan Haack, *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*. (trad. Ma. Ángeles Martínez García). Madrid, Tecnos, 1997, p. 167.

> Los estándares innatos de similitud de un animal son un instrumento rudimentario para la predicción, y luego el aprendizaje es un progresivo refinamiento de ese instrumento, que dirige a predicciones más seguras. En el hombre, y más notablemente en siglos recientes, este refinamiento ha consistido en el desarrollo de un vasto y desconcertante crecimiento del aparato conceptual o lingüístico, la totalidad de la ciencia natural.[24]

El resurgir del problema tradicional del conocimiento del mundo externo

Desde otro ángulo, al plantear su tesis de la subdeterminación de las teorías por la evidencia, Quine abre paso a un nuevo problema escéptico: si el conjunto de datos experimentales es finito, ¿cómo dar cuenta de la infinidad de previsiones empíricas que pueden surgir de las teorías lógicamente posibles a partir de aquéllos?

Ésta es una de las críticas más severas a la propuesta naturalista de Quine. En su capítulo "Epistemología naturalizada", Barry Stroud sostiene que: *1)* Quine no resuelve el problema escéptico tradicional del conocimiento del mundo externo; lo ignora o cambia de tema; y *2)* El problema escéptico tradicional reaparece en la forma de la tesis de la subdeterminación, que así como el problema tradicional, no puede resolverse.

> El énfasis que pone Quine en el carácter empírico, científico, del problema de nuestro conocimiento del mundo externo hace que parezca que su proyecto o planteamiento no es el mismo problema que ha preocupado a la filosofía tradicional.[25]

Stroud replantea en la primera parte de su crítica cómo, según Quine, el epistemólogo tradicional se estancó al no lograr reconocer que la amenaza de la duda escéptica de nuestro conocimiento del mundo procede de ese mismo conocimiento: "el escepticismo es un vástago de la ciencia";[26] es decir, parece que el escepticismo cobra sentido sólo asumiendo algo de nuestro conocimiento científico. Así, el gran dilema de circularidad que el epistemólogo trataba de evitar al no apelar a la ciencia para responder al escéptico, se diluye, pues "si hubiese reconocido la fuente real de sus dudas,

---

[24] W. Quine, *op. cit.*, 1975, p. 261.

[25] Barry Stroud, "Epistemología Naturalizada", Barry Stroud, (1991), *El escepticismo filosófico y su significación*, (trad. de Leticia García Urriza), México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 173.

[26] W. Quine, *op. cit.*, 1975, p. 257.

habría reconocido la fortaleza de su posición y el hecho de que puede hacer uso de la ciencia para resolver las dudas que ha planteado".[27]

Defendiendo la idea de que la filosofía es un continuo con la ciencia, Quine rechaza la posibilidad de un tribunal *externo*, desde el cual pueda vislumbrarse nuestro conocimiento del mundo. Aunque para Quine el escepticismo del conocimiento del mundo externo no es incoherente,[28] sí es una posición extremista.[29]

En la segunda parte de su crítica, Stroud remarca que si se asume la tesis de la subdeterminación de las teorías por la evidencia, entonces no es descabellado dudar del conocimiento del mundo externo; la conclusión del escéptico deriva en que no hay manera de decidir cuál del sinfín de explicaciones posibles a partir de los mismos datos, finitos, es la que corresponde con el mundo.[30] Entonces, para Stroud el problema sigue siendo el mismo, ya que aún persiste la posibilidad de que nuestras creencias acerca del mundo sean meras proyecciones que finalmente no tengan relación alguna con él.[31] Aunque es innegable que deba haber una interacción causal entre el mundo y nuestros sentidos, Stroud piensa que si pretendemos explicar cómo es posible el conocimiento del mundo, no podemos considerar todas nuestras creencias en términos de datos, evidencia o teoría como, según él, hace un naturalismo.[32]

En la siguiente sección se tratarán algunas de las respuestas de naturalistas contemporáneos a los desafíos que Stroud sugiere, tratando de dilucidar si dichos problemas menoscaban en realidad una postura naturalista de orden metodológico.

Se han detectado algunos supuestos dentro de la crítica de Stroud que se estiman de suma relevancia para la evaluación de su plausibilidad. Por un lado, me parece que Stroud asume una postura fundacionalista[33] al interrogarse si es posible el conocimiento a partir de estas *proyecciones*, y de manera implícita acusa a Quine de crear un modelo que difícilmente podría probar su relación con el mundo: "Sin darnos cuenta, tomamos algunas cosas como si fueran verdades incuestionables acerca del mundo físico y no

[27] B. Stroud, *op. cit.*, p. 176.

[28] Pues el escéptico "está en todo su derecho de asumir la ciencia con el fin de refutar la ciencia [...] Sólo argumento que las dudas escépticas son dudas científicas" (W. Quine, *op. cit.*, 1975, p. 258).

[29] B. Stroud, *op. cit.*, p. 180.

[30] *Ibidem,* p. 181.

[31] *Ibidem,* p. 194.

[32] *Ibidem,* pp. 197-198.

[33] Postura que distingue entre creencias *básicas*, justificadas no inferencialmente, y creencias *derivadas*, justificadas en las primeras.

como simples 'proyecciones', incluso al estar tratando de reflexionar sobre el conocimiento humano a la manera de Quine".[34]

No obstante, parece claro que Quine sí considera a la experiencia y, por lo tanto, a la relación del sujeto con el mundo como parte esencial de su modelo, mediante los enunciados de observación antes mencionados —en algún momento, el propio Quine recomendó ignorar aquél discurso sobre la *prioridad epistémica*—. Además, asumir una postura fundacionalista, en el sentido que parece que Stroud asume, es bastante discutible.[35]

En segundo lugar, hemos notado que Stroud también parece buscar una justificación del conocimiento desde un punto de vista *internalista,*[36] que por su parte también es controversial en la epistemología contemporánea. Se estima que para asumirla de manera justa sería necesario defenderla más.[37]

> Podría concebirme como creyendo, "proyectando" o "postulando" diversas cosas respecto al mundo físico, pero no podría considerar que tenga un conocimiento, y ni siquiera una creencia verdadera acerca de ese mundo, de manera que no podría dar una explicación que aclarara mi conocimiento o que explicara cómo llegué a aprehender correctamente las cosas.[38]

¿Qué dicen algunos naturalistas metodológicos contemporáneos?

A lo largo de este apartado, retomando las posiciones de los filósofos naturalistas contemporáneos Jack Ritchie y Penélope Maddy, esbozaré la actitud con la que un naturalismo metodológico contemporáneo puede hacer frente a las críticas de Stroud mencionadas anteriormente.

Con respecto de la primera crítica "Quine no resuelve el problema escéptico tradicional del conocimiento del mundo externo; lo ignora o cambia de tema", e independientemente de lo que Quine esperaba lograr, Jack

---

[34] *Ibidem,* p. 193.

[35] Para ampliar esta temática sugiero el capítulo *"El empirismo y la filosofía de lo mental"* de Wilfrid Sellars.

[36] "El *internalismo* con respecto de la justificación preserva el requisito de accesibilidad a aquello que suministra justificación, mientras que el *externalismo epistémico* rechaza este requisito. Los debates entre internalismo y externalismo abundan en la epistemología contemporánea; a pesar de ello, no puede decirse que los internalistas compartan un tratamiento uniforme y detallado acerca de esa accesibilidad". (Goldman, Alvin I. "Epistemología", entrada en *Diccionario Akal de Filosofía*. Robert Audi (ed.), Madrid, Akal. Originalmente *The Cambridge Dictionary of Philosophy.* (1999), Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 296).

[37] Para profundizar en este tema sugiero "*La concepción internalista de la justificación"* de Alvin Goldman y "*Las teorías externalistas del conocimiento empírico"* de Laurence Bonjour.

[38] B. Stroud, *op. cit.*, p. 191.

Ritchie no ve por qué un naturalismo, en la forma metodológica, debiera buscar resolver este problema o, por otro lado, el problema de la inducción:

> Si se considera que la epistemología es sólo una parte del total de la ciencia, las preocupaciones de la misma no deberían amenazar al resto de nuestra ciencia. ¿Cómo pudieron las preocupaciones escépticas hundir el barco de Neurath?[39] En parte, el problema surge cuando caemos en la tendencia de entender el discurso de Quine en el espíritu cartesiano.[40]

En efecto, esto no implica que los problemas tradicionales no sean legítimos y, al menos en la línea de Maddy, éstos no se consideran pseudoproblemas; sin embargo, en el naturalista tampoco subsiste un ímpetu por tratar de darles una solución:

> La filósofa segunda no se opone, en principio, a los propósitos de la primera filosofía de Descartes […] no clasifica este método como *extracientífico*, ni declara que la ciencia no pueda responder a un tribunal semejante; ella simplemente sigue sus razonamientos y los encuentra deficientes. De manera similar, ella no denuncia como "no científico" el espíritu escéptico de Stroud de encontrar una justificación independiente para sus métodos, ella simplemente no ve la manera en que esto pueda lograrse.[41]

Ante la segunda crítica de Stroud: "El problema escéptico tradicional reaparece en la forma de la tesis de la subdeterminación, que así como el problema tradicional, no puede resolverse", Penélope Maddy caracteriza al naturalismo metodológico mediante una figura emblemática: la *filósofa segunda*; para ésta, cualquier insinuación del problema tradicional del conocimiento del mundo externo se evapora al reflexionar mediante los métodos de la ciencia:

> La filósofa segunda nació en el laboratorio. Está interesada por explicar cómo un proceso causal que empieza por la luz impactándose y reflejándose en un objeto, que continúa a través de estimulaciones de nuestros órganos sensoriales y que procede por varios niveles de procesamiento cognitivo, frecuentemente resulta en conocimiento fiable sobre el mundo externo, y en tal

[39] La metáfora del barco propuesta por Neurath —y retomada por Quine— compara la ciencia con un barco a la deriva que sólo puede transformarse y reconstruirse de forma paulatina sin jamás poder asentarse en tierra para desmantelarse por completo y reconstruirse con mejores materiales.

[40] J. Ritchie, *op. cit.*, p. 50.

[41] P. Maddy, *op. cit.*, p.85.

> historia, no encontramos nada acerca de "datos" o "teoría", no hay bases para identificar un episodio en la cadena causal –la "irritación" de nuestros "receptores físicos"– como "datos", "información" o "evidencia" que subdetermine radicalmente el resto.[42]

Entonces, pareciera Maddy niega la tesis de la subdeterminación y, con ello, la presunta versión del escepticismo del mundo externo que Stroud dice que surge en la filosofía de Quine.

De manera semejante, Ritchie plantea que la actitud de un naturalista de ningún modo nos lleva a dicho escepticismo, y en tanto que se considera la epistemología como parte de la ciencia natural, vislumbrar cualquier sombra de duda acerca de la posibilidad misma de conocer habla más de que nuestra teoría del conocimiento, y no el total de la ciencia, requiere un replanteamiento:

> El naturalista no comienza con una duda general de cómo es el mundo. Él cree en la existencia de objetos y eventos en el mundo más allá de su piel, y apela a ellos de modo que podamos dar sentido al cómo llegamos a tener creencias. Debido a que tenemos dichas creencias sobre el mundo, si una epistemología nos hace pensar que es imposible que hayamos llegado a las mismas o incluso preguntarnos por qué deberíamos tener esas creencias y no otras, entonces algo está mal con dicha historia. Necesitaríamos revisar nuestra epistemología, no abandonar nuestra ciencia.[43]

Seguramente, al adoptar una postura pragmática, pero a nuestro parecer razonable, la tesis de la subdeterminación de las teorías por la evidencia, aplicada a todas nuestras creencias, sólo lleva a un escepticismo radical y absurdo. Se considera más razonable aplicar la tesis de la subdeterminación, y atribuir escasa probabilidad subjetiva sólo cuando se tienen varias teorías concurrentes poco convincentes, cuando se tiene únicamente una, o cuando no se cuenta con ninguna. Y Quine parece sugerir algo semejante, pues a pesar de que obtener infinidad de teorías a partir de los mismos datos sea una posibilidad lógica —aceptar esto de todas nuestras creencias lleva inmediatamente a un relativismo—,[44] en la práctica se da un número razonable de las mismas que nos permite la elección sin vernos afectados de forma rotunda por el escepticismo:

[42] *Ibidem,* p. 91.
[43] J. Ritchie, *op. cit.*, p. 51.
[44] Donde no hay parámetros o límites que nos permitan discernir entre una teoría y otra.

> Pues, entre toda esta libertad amorfa de variación, nuestra ciencia se ha desarrollado de tal manera que mantiene siempre un espectro razonablemente estrecho de alternativas visibles entre las cuales escoger cuando surge la necesidad de revisar una teoría. Es este estrechamiento de la vista, o visión de túnel, lo que ha permitido la continuidad de la ciencia, a través de las vicisitudes de refutación y corrección. Y es también esto lo que ha fomentado la ilusión de que hay sólo una solución al enigma del universo.[45]

Conclusión

El naturalismo en filosofía es una corriente heterogénea, a la que gran parte de los filósofos se dicen afines de algún modo. Con el fin de develar parte de esa diversidad, se exploró la diferencia entre los compromisos del naturalismo según si se trata de un orden ontológico o de un orden metodológico; se encontró que el orden metodológico es más básico, pues el naturalismo ontológico implica la asunción de un presupuesto metodológico: hay entidades naturales en el mundo que son *susceptibles de conocerse*.

Se han reconstruido algunos aspectos de la propuesta pionera del naturalismo (la de Willard Van Orman Quine), donde la motivación más notoria fue el rechazo a la primera filosofía, que buscaba fundamentos supracientíficos *a priori* para justificar el conocimiento, que lo llevó a rechazar dos presupuestos de esta filosofía, la distinción analítico-sintética y el reduccionismo mediante sus dos tesis: el holismo y la subdeterminación de las teorías por la evidencia.

Se ha mostrado, además, que en dicha postura prevalece el orden metodológico mientras que se vislumbran tintes de un antinaturalismo en el orden ontológico, sin que esto represente contradicción alguna.

Por otro lado, se ha aclarado que Quine al hablar de *ciencia* se refiere a la totalidad de la ciencia natural sin buscar una distinción entre conocimiento empírico y disciplinas científicas —como Susan Haack insinúa—, y con ello su naturalismo, sin ser radical, busca una colaboración bilateral entre teoría del conocimiento y ciencia, que incluya sus metodologías de investigación en un apoyo mutuo, y que permita una visión más amplia y fructífera para entender el conocimiento humano.

Luego, retomando una de las críticas más severas al naturalismo quineano —la de Barry Stroud—, se ha expuesto cómo se ha acusado a Quine de evadir el problema escéptico tradicional del conocimiento del mundo externo, y cómo su tesis de la subdeterminación se ha identificado con esta misma forma de escepticismo, lo que ha llevado a la posibilidad de un

[45] W. Quine, *op. cit.*, 1975, p. 270.

relativismo extremo y ha puesto en duda la conveniencia de adoptar un naturalismo en epistemología.

Se recuperó la opinión de filósofos naturalistas contemporáneos, con el fin de presentar cómo un naturalismo de orden metodológico ha hecho frente a la crítica de Stroud. Por un lado, observando que para el naturalismo metodológico no es ni urgente, ni útil responder al escéptico tradicional; y por el otro, señalando cómo en tanto que se entiende la epistemología como parte de la ciencia natural, una duda en la primera no puede hacer tambalear la confianza en el total de la segunda; además, al nacer con una metodología que apela a la ciencia natural, el naturalista es incapaz de adoptar —en principio— dicha duda o cualquier insinuación de ella. Lo que indica más que otra cosa que es la epistemología, y no el total de la ciencia, la que requiere una revisión.

Entonces, parece que en sus posturas, muchos naturalistas tienden a cambiar de tema, porque, a lo largo de la historia de la filosofía, el proyecto de resolver el problema escéptico tradicional ha sido desesperanzador —desde Descartes hasta Carnap—; así, una actitud naturalista sería no molestarse por una pregunta que parece que no puede responderse de manera satisfactoria y, en lugar de eso, trabajar en algo más fructífero. El no poder tener certeza absoluta de que nuestras creencias son verdaderas, es decir, el simple hecho de que podamos estar equivocados no debe llevarnos a destruir todo el cúmulo de creencias que forman parte de nuestra ciencia; en lugar de ello, deberíamos buscar una actitud de modestia y mantenernos abiertos a la posibilidad de que nuestro conocimiento y experiencia nos obliguen, en un futuro, a revisar cualquiera de nuestras creencias.

ANÁLISIS CONCEPTUAL EN LOS LÍMITES DE LA EPISTEMOLOGÍA NATURALIZADA

Agustín Alejandro Ojeda-Aldariz

Resumen La epistemología naturalizada es una tendencia relativamente reciente en filosofía. Sin embargo, hay muchas formas de ser naturalista, no sólo en epistemología. El proyecto quineano de naturalización enfrentó muchas críticas. En este trabajo, se señala cuál es la génesis del proyecto naturalista y se propone dar una caracterización de este modelo.

Abstract Naturalized epistemology is a relatively recent trend in philosophy. However, there are different ways of being naturalistic, not only in epistemology. Quine's approach had a lot of critics. In this paper is showed which is the genesis of the Quinean project and an interpretation of the principal claims is proposed.

* Posgrado en Filosofía de la Ciencia, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Quine, epistemología naturalizada, analiticidad, certeza

Keywords
Quine, naturalized epistemology, analiticity, certainty

Parece que todo depende del contexto, debido a que los términos no adquieren significado independientemente del contexto o la teoría en que aparecen. Un análisis conceptual que pretenda elucidar un concepto no puede ser ciego al contexto, o teoría, en que éste tiene lugar. El concepto de *naturalización* no es la excepción; pues puede ser entendido de muchas formas. En consecuencia, una gran variedad de perspectivas filosóficas han sido catalogadas como naturalistas, aun cuando a primera vista no son tan similares. El objetivo del presente ensayo es hacer un análisis del proyecto quineano de la epistemología naturalizada

En la primera parte, se exponen las diferentes formas en que puede entenderse el concepto *naturaleza*. Posteriormente, se le relaciona con las diferentes formas en que puede entenderse la epistemología naturalizada. Después, de modo sintético se exponen algunos aspectos de la filosofía de Quine, en especial, su rechazo a las nociones de *analiticidad* y la distinción entre *a priori-a posteriori*.

Naturalismo y epistemología

Aunque haya sospecha de una cierta circularidad, podríamos decir que el naturalismo encarna la idea de que sólo existen entidades naturales. Esto lo podríamos localizar en varios ámbitos de la investigación filosófica. Por ejemplo, en filosofía de la mente: algunas de las personas que abogan por el naturalismo tendrían que sostener que si la mente es de hecho una entidad real, ésta es una entidad natural;[1] dicho de otra forma, si los sucesos mentales forman parte del mobiliario del mundo, deben ser considerados como sucesos naturales, sean físicos, químicos o lo que sean. De la misma forma, en el debate sobre la ética, los naturalistas suelen dar cuenta de la moralidad

[1] En el debate sobre el problema mente-cuerpo, los términos *naturalización*, *reducción*, *materialismo* y *fisicalismo* suelen ser muy cercanos. En lo sucesivo, algunas cosas que van a ser dichas sobre el concepto de naturaleza suelen aplicarse o usarse de forma muy similar a los términos *física*, *materia*.

en términos naturales; por ejemplo, en términos de utilidad de las acciones, de criterios sociales o cognitivos.

La descripción anterior no es nada clara; debido a que el término *naturalismo* suele emplearse de formas muy diversas. Por ello, es menester señalar algunas ambigüedades del concepto; así, se puede dar sentido al hecho de que una gran cantidad de pensadores con ideas, objetivos y discusiones tan diferentes suelan ser etiquetados, o clamen de sí mismos, como naturalistas.[2] Hay tres clases de ambigüedad en el concepto de naturaleza: conceptual, metodológica, y ontológica. Respecto de la ambigüedad conceptual, se entiende *naturaleza* como una idealización que surge de las ciencias naturales; sin embargo, también podría entenderse como noción intuitiva. La diferencia crucial entre ambas es que la primera es una conceptualización más robusta; mientras que la segunda podría ser considerada, por lo menos, como el concepto que posee un individuo promedio. Ambas conceptualizaciones no clasificarían, necesariamente, las mismas cosas bajo la etiqueta "ente natural". Una diferencia adicional es que se adopta una noción intuitiva del concepto; podría surgir el problema de si la extensión o el contenido del concepto dependen de otro tipo de factores, como el contexto social, o si éste puede variar de una cultura a otra, mientras que la concepción idealizada sería independiente de todos estos factores.

Desde un punto de vista ontológico, afirmar que se es un naturalista tiene otro sentido. Por un lado, algunos de los que se hacen llamar *naturalistas*, los más cientificistas, afirmarían que en una ontología naturalista sólo tienen lugar las entidades naturales, es decir, que esta clase de objetos son todo lo que hay; y todo lo que existe puede ser definido, explicado o reducido a entidades permitidas dentro del discurso científico. Otros argüirían que las entidades naturales constituyen un caso límite, es decir, son la clase de cosas que sobrevienen apropiadamente en las cosas permitidas por las ciencias. En epistemología, surge la pregunta de si las propiedades epistémicas de un objeto sobrevienen, o están determinadas en algún sentido, respecto de las no epistémicas. Sin embargo, el debate sobre qué tipo de entidades, incluidas sus propiedades, puede aceptar un naturalista no es exclusivo de epistemología; hay todo un debate en metaética y en filosofía de la mente sobre el estatus ontológico y la legitimidad de las propiedad morales y mentales, respectivamente.

El último tipo de ambigüedad que será descrita aquí y cuya relación es cercana con la descrita en el párrafo anterior es la metodológica. Podría

[2] Respecto de las ambigüedades, *vid*. Philip Pettit, "Naturalism", *A Companion to Epistemology* (ed. Jonathan Dancy, Ernest Sosa, and Matthias Steup), Blackwell Companions to Philosophy 4, Singapur, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 542–543. En su texto se encuentran las distinciones de las que se hacen uso en este artículo.

aceptarse que sólo las ciencias naturales proporcionan una descripción fiable del mundo, es decir, de dar cuenta de todo lo que *hay*. Otro punto de vista dejaría abierta la posibilidad de que otros métodos pudieran dar cuenta de esto, permitiendo que el sentido común, las humanidades y las ciencias sociales nos den una descripción del mundo. Los compromisos ontológicos que adquieren nuestras teorías varían respecto de nuestra metodología, pues no todas las aproximaciones suponen las mismas clases de objetos o propiedades. Debido a las consecuencias que esto tiene en epistemología —tópico de este ensayo—, es importante constatar que las diferentes ambigüedades presenten en el concepto de *epistemología naturalizada* ya se encuentran implícitas en la noción misma de *naturalismo*.

Tendríamos que dar una descripción lo suficientemente general para poder clasificar a todos los filósofos que se proclaman, o suelen ser clasificados, como naturalistas, tomando en cuenta las diferencias y los distintos puntos de vista señalados previamente. Las etiquetas son muy peligrosas, más si se usan prejuiciosamente. A pesar de los diferencias mencionadas, una de las características compartidas por los naturalistas es que la investigación científica puede contribuir, de alguna u otra manera, a la resolución de problemas filosóficos, ya sea replanteándolos, elucidándolos o como argumentos en contra o a favor de una teoría filosófica. Asimismo, ven con cierta sospecha que la solución de argumentos filosóficos dependa sólo de argumentos *a priori*.[3]

Haack ha hecho críticas al proyecto quineano, aunque no necesariamente a la noción de epistemología naturalizada, ya que ella desea discutir los problemas epistemológicos desde un marco naturalista. La crítica al programa de Quine es porque su propuesta no es clara. Para exponer con más detalle, Haack clasifica las "epistemologías naturalistas" del siguiente modo:

1) Una extensión del término *epistemología* hace referencia no sólo a la teoría filosófica del conocimiento, sino también a los estudios filosóficos naturales de la cognición.
2) La propuesta de que la epistemología se reconstruya como el componente filosófico de un proyecto en conjunción con las ciencias de la cognición, en el cual las cuestiones sobre el conocimiento humano abordadas por la filosofía se amplíen para incluir nuevas áreas de problemas sugeridos por un trabajo científico-natural.
3) La tesis de que los problemas tradicionales de la epistemología pueden resolverse *a posteriori*, dentro de la trama dc creencia empírica.

[3] *Vid*. Jon Jacobs, "Naturalism", *Internet Encyclopedia of Philosophy,* 2002 [en línea], disponible en http://www.iep.utm.edu/naturali/

3') La tesis de que los resultados de las ciencias y la cognición pueden ser relevantes para los problemas de la epistemología tradicional, y pueden utilizarse legítimamente en su resolución;
[a) Todos los problemas.
b) Algunos de los problemas]
4) La tesis de que los problemas tradicionales de la epistemología pueden resolverse mediante las ciencias naturales de la cognición;
[a) Todos los problemas
b) Algunos de los problemas]
5) La tesis de que los problemas tradicionales de la epistemología son ilegítimos o están mal concebidos erróneamente, y deberían abandonarse para sustituirse por cuestiones científico-naturales sobre la cognición humana;
[a)Todos los problemas
b) Algunos de los problemas].[4]

Estas clasificaciones se vuelven aún más sutiles, al distinguir, por un lado, el espíritu de las versiones de naturalismo, así como su metodología. De acuerdo con la primera distinción, los naturalismos se clasifican en expansionistas, reformistas y revolucionarios. Para esto, se basan la forma en que los diferentes naturalismos consideran los problemas clásicos de la epistemología. Los expansionistas no dudan de su legitimidad, sino incluso afirman que la epistemología debería ampliarse lo suficiente como para incluir cuestiones surgidas de las ciencias de cognición. Los reformistas tampoco dudan de que estos problemas sean legítimos, pero sostienen que una caracterización científica de estos problemas sería más adecuada. Finalmente, los revolucionarios afirmarían que de hecho estos problemas ni son legítimos ni están bien planteados; lo que mejor podríamos hacer sería reemplazar estos problemas en favor de proyectos más naturalistas.

Las distinciones respecto de la metodología son sólo dos: cientismo y a posteriorismo Los cientistas estarían más cercano a una forma de entender *naturaleza* desde un punto de vista metodológico. Éste afirmaría que las ciencias naturales son las únicas que nos proporcionan una imagen fiable del mundo; así, él estaría dispuesto a afirmar que la epistemología es un proyecto que debería encontrarse dentro de la investigación científica; de este modo, afirmaría que sólo podríamos resolverlos apelando a los métodos y resultados de la ciencia. Por otra parte, el a posteriorista estaría más cercano a la otra noción de *naturaleza* que viene a cuento. Él tampoco dudaría que los resultados de la ciencia deben ser considerados en la reso-

[4] Susan Haack, *Evidencia e investigación: hacia la reconstrucción en epistemología* (trad. María Ángeles Martínez García), Madrid: Tecnos, 1997, pp. 164-165.

lución y elucidación de problemas filosóficos. Lo que pondría en duda es la necesidad de *replantearlos* de una forma más científica; podría argumentarse si de hecho están resolviéndose problemas o si se está *cambiando el tema*, es decir: ignorándolos. Desde este marco, podemos trazar tres perfiles de naturalismo que serán relevantes para la discusión: a posteriorista-reformista, cientista-reformista y cientista-revolucionario.

La crítica al proyecto de Quine es que cambia de una de estas caracterizaciones de epistemología naturalizada a otra, en apariencia, de forma inconsciente. Con la finalidad de dar cuenta de ello, introduce una distinción más implícita que explícita en el discurso de Quine, reconociendo que hay dos usos del término *ciencia*; y él es ambiguo respecto de cuál de los usos está empleando. Por un lado, hay un uso del término que refiere exclusivamente a las llamadas ciencias naturales; por otro lado, un uso que no sólo abarca a dichas disciplinas, sino también a las llamadas ciencias sociales, las humanidades, el sentido común y todo lo que se encuentre en la red empírica de las creencias. Al uso restringido se le nombra *ciencia*, mientras que al uso amplio se le nombra *Ciencia*.[5]

Hay tres ideas de Quine que estarán presentes en toda la discusión. La principal de ellas es una concepción gradualista de la filosofía. El siguiente pasaje, extraído de *Word and Object*, ilustra la forma en la que ocurre este cambio:

> Scientific neologism is itself just linguistic evolution gone self-conscious, as science is self-conscious common sense. And philosophy in turn is just, as an effort to get clearer on things, is not to be distinguished in essential points of purpose and method from good and bad science.[6]

La idea central es que hay un continuo entre la ciencia y el sentido común. El sentido común es, hasta cierto punto, más elemental. En él tienen lugar algunas conceptualizaciones y distinciones que son de gran ayuda en la vida diaria. Sin embargo, el nivel de detalle y sofisticación, resultado de la ciencia, rebasa las que están disponibles para el individuo promedio que sólo emplea el sentido común. Las observaciones y el aparato conceptual introducidos por la ciencia son mucho más sutiles y amplios.

[5] La notación es la misma que introduce S. Haack al discutir el tema. *Vid. ibidem*, 170.

[6] *Word and Object*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 2013, p. 3. En la traducción al español, de Manuel Sacristán Luzon, el texto es el siguiente: "El neologismo científico no es él mismo sino evolución lingüística llegada a autoconciencia, del mismo modo que la ciencia es sentido común autoconsciente. Y la filosofía, a su vez, como esfuerzo para aclararse las cosas, no puede distinguirse, en puntos esenciales de finalidad y método, de la ciencia, buena o mala". *Palabra y objeto*, Barcelona, Labor, 1968, p. 17.

El continuo se forma respecto de la ciencia y del sentido común. Sobre si hay algún tipo de continuidad entre ciencia y filosofía, toma una posición más neutral. La filosofía no formaría un continuo respecto de la ciencia o, en otras palabras, la filosofía no sería *ciencia autoconsciente*, pues cabría la pregunta si la filosofía es más elemental que la ciencia, o viceversa. Esta cuestión no tiene mucho sentido, puesto que la ciencia no va a distinguirse ni en objetivos ni métodos del discurso científico.

Otro punto crucial y que estará presente en muchos escritos de Quine es la noción de *holismo*. El argumento principal en contra de la distinción analítico-sintético no logra su cometido al ser espuria. El argumento enfatiza un holismo respecto de la evidencia que, conjuntado con un verificacionismo, da como resultado un modelo holístico del lenguaje. De acuerdo con este modelo, de alguna forma, todos los enunciados del lenguaje tienen contenido empírico y, por tanto, tienen un grado de verificación. Esto merece un análisis más detallado, tanto del modelo del lenguaje como de la epistemología quineana.

La propuesta de Quine

De acuerdo con Ramírez García,[7] el proyecto quineano tiene dos aspectos que deben ser distinguidos: el genérico y el genético. El primero está constituido por una serie de argumentos en favor de la idea de que la epistemología debería renunciar a algunos de las metas que se había propuesto y a la idea de tratar de ser una filosofía primera, es decir, una base que da fundamento a la ciencia desde un lugar privilegiado. El segundo es el proyecto de explicar cómo es que los individuos —o la especie— adquirieron el aparato referencial de su lenguaje y como se desarrolló una ontología. Sin embargo, cuando se estudia o se critica la propuesta de Quine "suele entenderse sólo uno de dos partes que comprende este proyecto".[8]

Según lo señalado en la sección anterior, al principio, Quine parece adoptar una posición *a posteriorista*. Esto es resultado de algunas de sus tesis en filosofía del lenguaje. Como es sabido, en su ensayo *Two dogmas of empiricism,* Quine critica fuertemente dos tesis que defendían los empiristas de esa época: por un lado, la idea de que hay una distinción tajante entre enunciados analíticos y otros que son sintéticos; por otro, la idea de que todo enunciado puede ser traducido a enunciados que refieren de forma

[7] Alejandra Ramírez García, "La epistemología naturalizada de Quine: Génesis, desarrollo, y consecuencias" Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, p. 4 [en línea], disponible en http://132.248.9.195/ptd2013/febrero/509013989/Index.html

[8] *Ibidem*.

directa a la experiencia inmediata. Sin embargo, no es la parte negativa del artículo la que nos parece de suma relevancia, sino su parte propositiva.

En dicho artículo, Quine toma las primeras dos partes del artículo para denunciar que la noción de analiticidad tiene un gran número de dificultades para ser caracterizada; otros conceptos como definición, necesidad, sinonimia, y similares no pueden ayudarnos a formular adecuadamente esta noción. Sin embargo, en la tercera parte del artículo, como señala Dummett, podemos encontrar la parte de mayor importancia; en ella, Quine nos presenta un modelo de lenguaje, en el que, de hecho, es bastante sencillo dar sentido a la distinción analítico-sintético:

> Quine employs notions in terms of which it is quite straightforward to define 'analytic' and 'synthetic': in these terms, an analytic sentence is one such that no recalcitrant experience would lead us to withdraw our assignment to it of the value true, while a synthetic one is one such that any adequate revision prompted by certain recalcitrant experiences would involve our withdrawing an assignment to it of the value true.[9]

Sin embargo, como se verá más adelante, aun esto resulta problemático. No obstante, es menester ver el modelo de lenguaje al que Dummett se refiere. La propuesta de Quine es considerar al lenguaje con una estructura holística. Para ello, primero reconoce una especie de verificacionismo semántico, es decir, que el significado de las oraciones es el método en el que determinamos su valor de verdad. Esto lo conjunta con un holismo de la evidencia:

> Our statements about the external would face the tribunal of the sense experience not individually but only as a corporate body […] My present suggestion is that it is nonsense, and the root of much nonsense, to speak of a linguistic component and a factual component in the truth of any individual statement. Taken collectively, science has its double dependence upon language and experience; but this duality is not significantly treatable into the statements of science taken one by one.[10]

[9] "Quine emplea nociones en términos de los cuales es bastante sencillo definir 'analítico' y 'sintético': en estos términos una oración analítica es tal que ninguna experiencia recalcitrante nos llevaría a retirar nuestra asignación del valor verdadero, mientras que una sintética es tal que cualquier revisión adecuada provocada por ciertas experiencias recalcitrantes nos llevaría a retirar nuestra asignación de valor verdadero." Michael Anthony Eardley Dummett, "The significance of Quine's indeterminacy thesis," *Truth and Other Enigmas,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1978, p. 375. La traducción es mía.

[10] "Two dogmas of empiricism", *From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays*, Nueva York, Harper & Row, 1961, pp. 41 y 42. En la versión castellana de M. Sacris-

La consecuencia que se extrae de este tipo de consideraciones es una visión holista del significado. De esta forma, podemos caracterizar la distinción analítico-sintético de la forma en que fue expuesta por Dummett. Sin embargo, el carácter holista del lenguaje haría de esta distinción algo meramente ilusorio, pues todas las oraciones tendrían un grado de confirmación o de contenido empírico, ya sea por ser cuestiones que traten directamente sobre la experiencia o por algún tipo de conexión con estos enunciados.

La metáfora usada para describir esto es la de una red. Cada cambio que hacemos en los nodos afecta de una u otra manera a toda la red. Los términos que corresponden a las cuestiones filosóficas se encontrarán también dentro de esta red; esto lleva como consecuencia el rechazo de la analiticidad. Una consecuencia que no es tan directamente obvia de estas consideraciones es el rechazo de la distinción entre enunciados *a priori* y *a posteriori*. En una exposición muy detallada de la filosofía de Quine, Harman enfatiza lo siguiente:

> Toda verdad necesaria o *a priori* debe ser una verdad analítica, verdadera en virtud del significado o cognoscible en virtud del conocimiento, en virtud del significado. Pues se dice que una oración expresa una verdad necesaria si, dado el significado de la oración, éste debe ser verdadero pase lo que pase; y una oración expresa una verdad *a priori* si el conocimiento de su significado puede ser suficiente para el conocimiento de su verdad. El significado de tal oración garantiza su verdad; y lo *a priori* o bien lo necesario pueden identificarse con lo analítico.[11]

De esta forma, es posible ver de qué forma eran caracterizadas estas nociones en los sesentas y antes; buena parte de estas discusiones tienen lugar. El corazón del argumento es que si no podemos dar sentido a la idea de que un enunciado es verdadero sólo por su significado, independientemente de la teoría en la que ésta tiene lugar, entonces no habría enunciados, tales que sólo el conocimiento de su significado va a ser suficiente para saber el cono-

---

tán Luzon, el texto dice: "Nuestro enunciados acerca del mundo externo se someten como cuerpo total al tribunal de la experiencia sensible y no individualmente [...] Quiero sugerir en este momento que hablar de una componente lingüística y una componente factual en la verdad de cualquier enunciado particular es un sinsentido que da lugar a muchos otros sinsentidos. Tomada en su conjunto, la ciencia presenta esta doble dependencia respecto del lenguaje y respecto de los hechos; pero esta dualidad no puede perseguirse significativamente hasta los enunciados de la ciencia uno por uno". Willard Van Orman Quine, "Dos dogmas del empirismo," *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona: Paidós, 2002, pp. 85 y 86.

[11] Gilbert Harman, *Significado y existencia en la filosofía de Quine* (trad. Hugo Margain y Cristina Orozco), México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1983, p. 14.

cimiento de su valor de verdad. El mismo tipo de consideraciones podrían pensarse respecto de los términos *necesario* y *posible*.

Al desechar la distinción entre *a priori* y *a posteriori*, se sigue una serie de consecuencias; algunas se relacionan con la forma en que tenemos conocimiento de los objetos matemáticos; otras, que están directamente enfocadas a las cuestiones filosóficas, apuntan a plantear exactamente qué es lo que haría ahora la filosofía. Muchas de las cuestiones filosóficas se habían visto como esfuerzos por dar claridad y precisión a algunos conceptos. Incluso se había pensado que el análisis conceptual era la forma paradigmática de hacer filosofía. Sin embargo, debido que esto es una actividad que se efectúa primordialmente *a priori*, entonces no es nada claro cómo deberían ser caracterizados los problemas filosóficos. Una breve exposición de algunas de las ideas que suelen estar presentes en este tipo de discusiones será de gran ayuda, pues mostrará directamente los aspectos del proyecto genérico que son relevantes para la discusión.[12]

La epistemología es el estudio del conocimiento o, siendo más específico, el análisis filosófico de éste. Al respecto, surgen algunas preguntas; por ejemplo, ¿cuáles son las condiciones suficientes y necesarias para decir que alguien tiene conocimiento?, ¿cuál es su estructura y cuáles son sus límites? La cuestión de la epistemología se caracterizaría de la siguiente forma: ¿cómo determinamos que algunas de nuestras creencias puedan ser etiquetadas como conocimiento? Si se toma en cuenta una propuesta que ha estado en el mercado filosófico desde hace siglos, podríamos decir que todas y sólo las creencias que son verdaderas y de las cuales tenemos una

[12] Una discusión detallada y muy informativa del proyecto genético puede ser encontrada en Chienkuo Michael Mi, "What Is naturalized epistemology? The Quinean Project," *Naturalized Epistemology and Philosophy of Science*, ed. Chienkuo Michael Mi and Ruey-lin Chen, 1st ed., Rodopi Philosophical Studies 7 (Amsterdam, Netherlands: Rodopi, 2007), 117 y ss.Netherlands","edition":"1st","event-place":"Amsterdam, Netherlands","abstract":" Naturalized epistemology is best seen as a cluster of views according to which epistemology is closely connected to natural science. Some advocates of naturalized epistemology emphasize methodological issues, arguing that epistemologists must make use of results from the sciences that study human reasoning in pursuing epistemological questions. The most extreme view along these lines recommends replacing traditional epistemology with the psychological study of how we reason. A more modest view recommends that philosophers make use of results from sciences studying cognition to resolve epistemological issues. A rather different form of naturalized epistemology is about the content of paradigmatically epistemological statements. Advocates of this kind of naturalized epistemology propose accounts of these statements entirely in terms of scientifically respectable objects and properties. In this they seem to contrast with more traditional epistemologists whose accounts make free use of evaluative terms such as \"good reasons\" and \"adequate evidence\". The significance of the claims of advocates of naturalized epistemology can best be appreciated by seeing them as a reaction to the methods and views that have been prominent in much of the twentieth century. (from the Stanford Encyclopedia of Philosophy

justificación son las que pueden ser catalogadas como conocimiento. Básicamente, la concepción clásica del conocimiento es ésta: conocimiento es creencia verdadera justificada.

Para muchos, el principal trabajo de la epistemología es justificar o dar un fundamento al conocimiento. No es que las personas esperen a que los filósofos avancen en la discusión para poder tener conocimiento, sino que de hecho parece haber conocimiento y el filósofo tendría que explicar; primero, si *de facto* es conocimiento genuino; y, segundo, cuál sería el fundamento de este presunto conocimiento. Un profundo análisis conceptual podría responder a la primera pregunta y a cuestiones similares señaladas en el párrafo anterior. Sin embargo, si se pudiera lograr éxito en la primera propuesta, podríamos determinar una relación de fundamentación apropiada, y así señalar cuál es la base del conocimiento.

Como señala Quine, "the Cartesian quest for certainty had been the remote motivation of epistemology".[13] La idea es que nuestro conocimiento tiene una base, es decir, un fundamento, y que una vez que lo hemos identificado, podemos dar sentido a la idea de que tenemos conocimiento. Este tipo de consideraciones son cuestiones que conciernen exclusivamente al filósofo. Así, desde esta perspectiva privilegiada, él puede dar cuenta no sólo de cuál sería el fundamento último del conocimiento, sino que además, contaría con métodos adecuados para poder juzgar qué es conocimiento y qué no; evaluando así todo el conocimiento, incluido el científico.

Visto de este modo, la propuesta de Quine es, básicamente, una contrapropuesta a la epistemología que había estado haciéndose. Algunos compromisos que había adquirido la epistemología deben ser rechazados o modificados. Primero, no hay ninguna razón obvia para señalar que el conocimiento tenga un fundamento único e inamovible. Segundo, que no es nada obvio que, de existir tal fundamento, el filósofo sea el único que puede acceder a él y caracterizarlo. Tercero, tampoco es nada obvio que este acceso sea exclusivamente *a priori*, y con ello se cuestiona la idea misma de que la ciencia pueda ser juzgada por un tribunal extra científico; como si el filósofo se encontrara en un lugar privilegiado, desde el cual puede evaluar toda la ciencia.

En cambio, se prefiere una concepción diferente de lo que sería la epistemología. En primer lugar, tomando en cuenta el rechazo a la distinción entre *a propi-a posteriori*, se considera que al epistemología es una empresa

[13] Willard Van Orman Quine, "Epistemology naturalized," *Ontological Relativity and Other Essays*, Nueva York, Columbia University Press, 1969, p. 74. En la traducción al castellano de Manuel Garrido, el texto es el siguiente: "La exigencia cartesiana de certeza había sido la motivación remota de la epistemología". En "Naturalización de la epistemología," *La relatividad ontológica y otros ensayos,* Madrid, Tecnos, 1986, p. 99.

que se debe realizar de manera empírica. Es decir, o bien tomando muy en cuenta los resultados de la ciencia o tratando de resolver estas cuestiones de manera científica. Además, se cuestiona que el filósofo pueda juzgar al conocimiento desde un lugar privilegiado. Si se toma en cuenta esto, ¿qué es el objeto de estudio de la epistemología? Una sugerencia podría ser que "epistemology is concerned with the foundations of science".[14]

La propuesta podría parecer, ciertamente, desconcertante. Aunque esto sólo es en apariencia. Al decir que los fundamentos de la ciencia conciernen a la epistemología, deben tenerse en cuenta muchas de las cosas que han sido enfatizadas a lo largo de la exposición. En primer lugar, tomando en cuenta la relación gradualista entre ciencia y sentido común, podría decirse que, si algún aspecto puede ser empleado para fundamentar la ciencia, también puede serlo para el sentido común. Es ésta la razón por la que Quine señala que la epistemología debe ser considerada como un capítulo de la psicología.[15] El punto de partida de la ciencia sería el sujeto que por medio de sus órganos sensoriales recibe estímulos e información del mundo externo. En la medida en que pueda darse un análisis de las diferentes relaciones epistémicas confiables que tenga el individuo, estará dándose una caracterización cada vez más adecuada del fundamento del conocimiento.

El carácter *a posteriori* de este tipo de propuesta nos proporciona la libertad de hacer uso de resultados, experimentos y tesis científicas con la

[14] W. V. O. Quine, "Epistemology naturalized", p. 69. En la versión al castellano, Quine, "Naturalización de la epistemología", p. 93: "La epistemología se ocupa de la fundamentación de la ciencia."

[15] Sin embargo, de acuerdo con lo que señala Mi, el proyecto Quineano no sólo tendría que considerar a la epistemología como un departamento de la psicología o las ciencias cognitivas, sino que los resultados en lingüística también desempeñan un papel central aquí. *Vid*. Mi, "What is naturalized epistemology? The Quinean project."Netherlands","edition": "1st","event-place":"Amsterdam, Netherlands","abstract":"Naturalized epistemology is best seen as a cluster of views according to which epistemology is closely connected to natural science. Some advocates of naturalized epistemology emphasize methodological issues, arguing that epistemologists must make use of results from the sciences that study human reasoning in pursuing epistemological questions. The most extreme view along these lines recommends replacing traditional epistemology with the psychological study of how we reason. A more modest view recommends that philosophers make use of results from sciences studying cognition to resolve epistemological issues. A rather different form of naturalized epistemology is about the content of paradigmatically epistemological statements. Advocates of this kind of naturalized epistemology propose accounts of these statements entirely in terms of scientifically respectable objects and properties. In this they seem to contrast with more traditional epistemologists whose accounts make free use of evaluative terms such as \"good reasons\" and \"adequate evidence\". The significance of the claims of advocates of naturalized epistemology can best be appreciated by seeing them as a reaction to the methods and views that have been prominent in much of the twentieth century. (from the Stanford Encyclopedia of Philosophy

finalidad de elucidar, clarificar o replantear los problemas concernientes a la epistemología. El análisis puramente conceptual restringiría mucho el campo de estudio. Al permitir que los resultados de la ciencia jueguen un papel importante en las investigaciones de corte filosófico, éste tiene la libertad de estudiar un gran número de aspectos que conciernen a la noción de conocimiento.

Finalmente, hay que considerar la imagen usualmente asociada a la epistemología tradicional. La idea misma de que la filosofía puede juzgar a la ciencia desde un lugar privilegiado. La concepción de este *lugar privilegiado* es desvanecida por la imagen gradualista de la ciencia. Si la ciencia y la filosofía no se distinguen esencialmente en métodos y propósitos, entonces no es nada claro donde pueda estar ese lugar privilegiado si no es dentro de la propia ciencia.

El filósofo no posee un lugar privilegiado; sin embargo, aún puede estudiar los fundamentos del conocimiento científico y cuestiones filosóficas relacionadas. Sin embargo, lo hará desde dentro de la ciencia. Esto no queda descartado de antemano. Lo que sí se descarta e incluso es fuertemente cuestionado es que la idea de fundamentar la ciencia sea sinónimo de una perspectiva dogmática, es decir; en lugar de la imagen donde el filósofo y el científico se encuentran en la balsa de Neurath, una imagen en el filósofo ordena al científico qué es lo que debe hacer.

DE LA EPISTEMOLOGÍA NATURALIZADA AL NATURALISMO DE LA COMPLEMENTARIEDAD

Pedro Ignacio Martínez Vergara*

Resumen El propósito de este trabajo es el de hacer una contraposición entre la "epistemología naturalizada" desarrollada por Quine y el "naturalismo de la complementariedad" formulado por Olivé. Para ello, procederemos de la siguiente manera: estudiaremos las críticas que Quine formula al proyecto de la "reconstrucción racional" de la ciencia. Veremos las bases sobre las que se sustenta el proyecto epistemológico de Quine. Resaltaremos algunos de los principales problemas que este proyecto enfrenta. Revisaremos las tesis generales del naturalismo de la complementariedad de Olivé. Finalmente, mostraremos cómo este tipo de naturalismo se muestra capaz de sortear los problemas de la epistemología naturalizada de Quine.

Abstract: The purpose of this work is making a contraposition between Quine's "naturalized epistemology" and Olivé's "naturalism of complementarity". Therefore, we will proceed as follows:

- Study Quine's critics to the project of "rational reconstruction" of science.
- See the bases under Quine's epistemological project was built.
- Highlight some of the principal problems this project confronts.
- Go through the general thesis on Olivé's naturalism of complementarity.
- Demonstrate how this kind of naturalism shows it is capable of solving Quine´s naturalized epistemology problems.

* Posgrado en filosofía de las ciencias, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave:
Reconstrucción racional, ciencia, psicología, normatividad, Quine, Olivé.

Keywords:
Rational reconstruction, science, phycology, normativity, Quine, Olivé.

El tema general que se abordará en este ensayo es sobre la *epistemología naturalizada*; sin embargo, debe aclararse que este concepto es bastante difuso. Como lo ha resaltado Martínez y Olivé,[1] no hay un acuerdo sobre lo que quiere decirse con el nombre de *epistemología naturalizada*. Esta situación se explica si se recuerda que a partir de 1969, con la publicación del célebre ensayo de Quine,[2] *Epistemología naturalizada*, han surgido una variedad de epistemologías que ostentan el epíteto de naturalizadas. De tal forma que, en la actualidad, es posible hablar de *epistemologías evolucionistas*, *epistemología naturalizada optimista* y *pesimista*, *epistemología naturalizada cooperacionista*, entre otras.[3]

Debido a que al hablar de epistemología naturalizada nos encontramos con una serie de propuestas en torno de la epistemología, mismas que no podemos tratar; en este trabajo, nuestra atención se acotará a dos de ellas: a la propuesta que Quine hace en su trabajo *Epistemología naturalizada*, y a la propuesta del naturalismo de complementariedad que desarrolla Olivé. Con esta restricción, nuestro ensayo desarrollará los siguientes puntos:

- Se expondrán las tesis principales que Quine desarrolla en *Epistemología naturalizada*.
- Se verán algunos de los problemas que enfrenta esta propuesta.
- Se estudiará, en sus líneas generales, el naturalismo de complementareidad de Olivé.

---

[1] Sergio Martínez y León Olivé, *Epistemología evolucionista*, México, UNAM/Paidós, 1997, p.11.

[2] Willard Quine, "Naturalización de la epistemología", Quine W.V., *La relatividad ontológica y otros ensayos*, [trad. de M. Garrido], Madrid, Tecnos, 1974, pp. 208

[3] *Cfr*. Hilary Putnam, "¿Por qué la razón no puede ser naturalizada?", en *Signos Filosóficos*, vol. IX, núm. 18, 2007, pp. 193-216; Benjamin Bayer, *Varieties of Naturalized Epistemology: Criticisms and Alternatives*, Illinois, Universidad de Illinois, 2007, p. 277; Richard Feldman, "Naturalized Epistemology", en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012, [en línea], http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/epistemology-naturalized/

- Finalmente, con base en los tres incisos anteriores, exploraremos la manera en la que el naturalismo de la complementareidad de Olivé se muestra como una propuesta epistemológica que puede superar los problemas del naturalismo quineano.

El naturalismo de Quine

En líneas generales, es posible decir que la *Epistemología naturalizada* de Quine es un texto complejo en el que es posible identificar dos grandes grupos de temas que defiende:

1) Un rechazo generalizado a la reconstrucción racional de la ciencia empírica a partir de los datos sensoriales, lógica y teoría de conjuntos, que querían realizar algunos autores, como Carnap.
2) A partir de este rechazo, sostiene que la epistemología entra como un capítulo más de la ciencia natural, en específico, de la psicología.

A continuación, se desarrollarán por separado cada uno de estos temas.

La reconstrucción racional de la ciencia

Quine[4] parte del supuesto de que la epistemología se ocupa de la fundamentación de la ciencia. En específico, se centra en la fundamentación de las matemáticas, proyecto que quería reducir a la lógica y a la teoría de conjuntos. Tal fundamentación tiene dos lados, uno conceptual y uno doctrinal. Por el lado conceptual, se busca "clarificar conceptos definiéndolos unos en términos de otros".[5] Por el lado conceptual, se quieren "establecer leyes probándolas unas sobre la base de otras".

Una idea similar a la de la fundamentación de las matemáticas quiere aplicarse en relación con la epistemología: "el conocimiento en general ha de basarse de alguna manera en la experiencia sensible".[6] Así, por el lado conceptual se quiere "explicar la noción de cuerpo en términos sensibles", y por el lado doctrinal se busca "justificar nuestro conocimiento de las verdades de la naturaleza en términos sensoriales".

Aunque, a pesar de que del lado conceptual pudo identificarse a los cuerpos con las impresiones sensibles; del lado doctrinal no pudo explicarse

[4] W. Quine, *op. cit.*, p. 93.
[5] *Ibidem*, p. 94.
[6] *Ibidem*, p. 95.

la certeza de los enunciados generales, ni de los singulares sobre el futuro, al estar constituidos como si fueran impresiones sensibles.[7]

No obstante el fracaso de la reducción del lado doctrinal del conocimiento en términos sensibles, por el lado conceptual el empirismo lógico, con Carnap como uno de sus principales representantes, llegó a pensar que aún era posible "dar cuenta del mundo externo como un constructo lógico de datos sensibles".[8] Como mencionan García Campos y Vázquez Gutiérrez,[9] esto implica que el significado de una oración empírica se considera como "determinado por un conjunto específico de datos sensoriales que constituyen sus propias consecuencias observacionales".

El rechazo al proyecto de reconstrucción racional

Quine ofrece los siguientes argumentos para fundamentar su rechazo a la reconstrucción racional de la ciencia empírica en términos de los datos sensoriales:

Tesis del holismo: si no es posible derivar la ciencia empírica, o el conjunto de teorías científicas de los datos sensoriales, es debido a que "las teorías no están determinadas por la observación"[10]. En palabras de Quine,[11] esto implica decir que "el enunciado típico sobre cuerpos no tiene un fondo de implicaciones experienciales que pueda llamar suyo propio".

Esto quiere decir que la teoría será tomada como un todo, y no los enunciados aislados, la que tendrá tales implicaciones experienciales. Como mencionan García y Vázquez,[12] la unidad de verificación empírica no sería la oración aislada, sino la teoría como un todo.

Tesis de la indeterminación de la traducción. Si las sentencias de una teoría, o de una lengua, no tienen un significado aislado, sino sólo en cuanto están reunidas en un cuerpo, entonces no hay justificación para emparejar tales sentencias con otra teoría o lengua, salvo que se haga "la traducción de la teoría como un todo".[13] Así, ante dos traducciones distintitas, no podemos decir cuál de las dos es la correcta "en tanto en cuanto las implicaciones netamente empíricas de la teoría considerada como un todo sea preservadas en la traducción".

[7] *Ibidem,* p. 96.

[8] *Ibidem,* p. 99.

[9] Jonatan García y Ricardo Gutiérrez, *Nuevas perspectivas en epistemología contemporánea,* México, Trillas, 2013, pp. 133.

[10] *Ibidem*, p. 93.

[11] W. Quine, *op. cit.*, p. 105.

[12] J. García y R. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 134.

[13] W. Quine, *op. cit.*, p. 106.

Por lo tanto, ya que un enunciado sobre el mundo no siempre cuenta con un acervo de consecuencias empíricas a las que pueda llamar suyas, éste no puede reducirse a los términos de los datos sensoriales. En consecuencia, la reconstrucción racional de la ciencia a partir de los datos empíricos se vuelve una tarea imposible de realizar.

La epistemología naturalizada de Quine

Debido a que el proyecto epistemológico de Carnap, y del empirismo lógico en general, no puede sostenerse, Quine opta por hacer una reformulación de la epistemología que haga de ella una ciencia empírica más, esto es, que la naturalice.

Desde nuestro punto de vista, las tesis sobre las que se sostiene la naturalización de la epistemología desde la perspectiva de Quine son las siguientes:

1. A pesar de que Quine ha rechazado el proyecto de reconstrucción racional de la ciencia a partir de los datos sensoriales, sigue conservando dos principios del empirismo: *a)* "la evidencia, cualquiera que sea ésta, que *hay* para la ciencia, *es* evidencia sensorial"; *b)* "toda inculcación de significados de las palabras ha de descansar, en última instancia, en la evidencia sensible".[14]
2. En consecuencia, cualquier evidencia que nos haya podido servir para formar nuestra imagen del mundo, incluida una imagen del mundo de corte científico, es evidencia sensible que se relaciona con la estimulación de los receptores sensoriales[15]. Del mismo modo, el "tipo de significado que es básico para la traducción y para el aprendizaje del propio lenguaje, es necesariamente significado empírico y nada más".[16]
3. De esta manera, si seguimos dependiendo de la evidencia sensible para desarrollar nuestras teorías, lenguajes y concepciones del mundo en general, y debido al fracaso de la reconstrucción racional de la ciencia por parte del empirismo lógico, debemos preguntarnos si no debemos "ver simplemente cómo se desarrolla en realidad esta construcción [...] ¿Por qué no apelar a la psicología?[17]
4. *Problema de la circularidad:* la apelación a la psicología, y a la ciencia empírica en general, tiene el problema de que si lo que quiere

[14] *Ibidem,* p. 100.
[15] *Ibidem,* p. 101.
[16] *Ibidem,* p. 107.
[17] *Ibidem,* p. 101.

hacerse es validar o fundamentar la ciencia a partir de la propia ciencia, se cae en circularidad, pues se fundamentaría o validaría algo a partir de sí mismo.

5. Sin embargo, si lo que se quiere solamente es "entender el nexo entre observación y la ciencia",[18] se puede recurrir a cualquier fuente de información de la que se disponga, incluida la ciencia misma. Por tanto, el recurso a la ciencia empírica, y en especial a la psicología, no busca una fundamentación epistemológica de la ciencia, sino una explicación que nos ayude a entender el nexo entre la observación y la ciencia.
6. *Tesis del reemplazo*. El nexo entre la observación y la ciencia no es otra cosa que la relación "de la evidencia con las teorías y descripciones que los seres humanos tienen acerca del mundo externo".[19] De esta manera, se busca entender "cómo a un sujeto le suministramos una cierta entrada, experimentalmente controlada y [cómo] cumplido el tiempo este sujeto devuelve como salida una descripción del mundo externo tridimensional y su historia". Lo que buscamos con esto es "saber cómo se relaciona la evidencia con la teoría".[20]
    6.1. Debido a que Quine sólo se preocupa por examinar la relación entre la evidencia y la teoría,[21] abandona cualquier intento de reconstrucción de la ciencia a partir de los datos sensibles, dejando de lado, a su vez, el papel de la epistemología como aquella disciplina que fundamentaría a la ciencia. Dentro de su nuevo planteamiento, la epistemología entra directo "como un capítulo de la psicología".[22]
7. Por tanto, la epistemología, bajo su nuevo estatuto, no sería una disciplina independiente de la ciencia, sino que formaría parte de ella. Como lo destaca Quine:[23] "perseguimos un entendimiento de la ciencia como institución o progreso en el mundo, y no pretendemos que ese entendimiento vaya a ser mejor que la ciencia, que es su objeto".

[18] *Idem.*
[19] S. Martínez y L. Olivé, *op. cit.,* p. 42.
[20] W. Quine, *op. cit.*, p. 109.
[21] H. Putman, *op. cit.*, p. 19.
[22] W. Quine, *op. cit.*, p. 110.
[23] *Ibidem*, p. 11.

Problemas de la epistemología naturalizada de Quine

Si bien el planteamiento de la epistemología naturalizada de Quine pretendía zanjar los problemas que provocaba la reconstrucción racional de la ciencia a partir de los datos empíricos, pues este nuevo planteamiento epistemológico en principio no busca hacer tal reconstrucción, enfrenta otro tipo de problemas que deben resaltase, puesto que pueden poner en entredicho la legitimidad de sus aspiraciones.

Entre los problemas que la epistemología naturalizada de Quine enfrenta, destacamos los siguientes:

a) *Generalización del reemplazo de la epistemología*. Cuando Quine menciona que el proyecto epistemológico de la reconstrucción racional de la ciencia a partir de los datos sensibles —sustentado, entre otros, por filósofos pertenecientes a la corriente del empirismo lógico como Carnap— debe ser sustituido por un proyecto de corte científico-psicológico que dé entendimiento sobre cómo se relaciona la evidencia con la teoría,[24] no hace ningún matiz que sugiera que sólo el proyecto epistemológico del positivismo lógico debe reemplazarse, sino que parece que da a entender que toda la epistemología tradicional debe ser abandonada. Como mencionan Martínez y Olivé,[25] la tesis de reemplazo de Quine implica "que la epistemología tradicional debe ser abandonada por completo [...] y debe ser reemplazada por el estudio científico acerca del conocimiento, en especial por el que ofrece la psicología".

El planteamiento anterior da lugar a una serie de interrogantes en torno del papel que la epistemología tiene dentro de una perspectiva naturalizada de corte quineano. La primera de ella es la siguiente:

b) *Pérdida de la autonomía*. Como lo recuerda Kornblith,[26] Quine ha afirmado que la epistemología es una parte de la ciencia natural empírica, en específico, de la psicología. Si esto es así, entonces la epistemología deja de ser una disciplina autónoma, con bases y proyectos independientes, para devenir en un apartado de la psicología que debe decir cómo se relaciona la evidencia con la teoría. De esta forma, cabe esperar que la epistemología se rija con los mismos métodos y normas que la psicología, perdiendo su especificidad. Por consiguiente, la naturalización de la epistemología de corte quineano enfrenta el problema de que la epistemología desaparecería como disciplina autónoma. Pero, ¿por qué sería un problema que la episte-

[24] W. Quine, *op. cit.*, p. 109.

[25] J. Martínez y L. Olivé, *op. cit.*, p. 13.

[26] Hilary Kornblith, *Inductive Inference and its Natural Ground. An Essay in Naturalistic Epistemology*, Massachusetts: The MIT Press, 1993, p. 3.

mología perdiera su especificidad como disciplina encargada de estudiar el conocimiento? A continuación, veremos algunas respuestas:

En primer lugar, como lo destaca Rodríguez,[27] si la epistemología pasara a ser un mero apartado de la psicología, las preguntas propiamente epistemológicas desaparecerían; por ejemplo, la pregunta por el progreso en el conocimiento en general no podría plantearse desde un naturalismo tan estrecho como el de Quine, pues ello implicaría plantear esta pregunta desde una perspectiva científica general —la cual incluye a la psicología—, que necesita una mirada de conjunto, que una ciencia particular no podría tener, por ser específica a un determinado campo de conocimiento.

En segundo lugar, un reemplazo de la epistemología por parte de la psicología, tal como lo plantea Quine, implicaría eliminar el carácter filosófico distintivo de la epistemología, es decir, su carácter normativo.[28] Con la epistemología naturalizada de corte quineano, las preguntas por la fundamentación del conocimiento, y de la ciencia en general, se dejan a un lado. En cambio, parece que lo único que se busca es la mera descripción psicológica de las rutinas de adquisición de las creencias de los individuos.[29] El problema de eliminar la normatividad de la epistemología es que, de hecho, podemos seguir preguntando cuestiones normativas que no podría responder la mera descripción del proceso de adquisición de creencias. Por ejemplo, como lo menciona Olivé,[30] si la empresa científica ha cambiado con el tiempo, podemos preguntar si los criterios que validan al conocimiento como tal también son cambiantes; si tales criterios son buenos o malos; si el conocimiento, a pesar de que pueda cambiar, tiene la posibilidad de decir algo cierto del mundo; qué es lo que justifica al conocimiento, y más. Con la eliminación de la normatividad de la epistemología, todas estas preguntas, relevantes al permitirnos reflexionar sobre la naturaleza del conocimiento, no podrían plantearse, pues si la epistemología sólo se encarga de describir el proceso de adquisición de creencias, tendría que ser algo más que "descriptiva" para poder hacer tales cuestiones, es decir, tendría que poder cuestionar las propias descripciones que hace del proceso por el que adquirimos el conocimiento. Sin embargo, al menos desde la perspectiva de Quine,[31] este papel le es negado.

[27] Javier Rodríguez Alcázar, "El legado de la Epistemología naturalizada", Daimwn*: Revista de Filosofía*, núm. 22, 2001, p. 152.

[28] B. Bayer, *op. cit.*, p. 1.

[29] J. Rodríguez, *op. cit.*, p. 152.

[30] León Olivé, "La epistemología naturalizada", *Revista de la Universidad de México*, México, núm. 492, p. 44.

[31] W. Quine, *op. cit.* p. 101.

c) *El conocimiento como un producto comunitario*. La segunda pregunta que la epistemología naturalizada de Quine arroja es que este autor ha propuesto estudiar los mecanismos psicológicos mediante los cuales formamos nuestras creencias,[32] en lugar de hacer reconstrucciones "creadoras" de cómo sucede este proceso. Sin embargo, podemos preguntar si este estudio psicológico "es suficiente para dar cuenta de los problemas del conocimiento que pueden reconocerse como legítimos, aun después del abandono del fundamentismo".[33] Si bien es importante el estudio de los mecanismos cognitivos por los cuales obtenemos el conocimiento —pues ellos arrojan luz sobre cómo de hecho los humanos conocemos el mundo empírico— hay otros factores involucrados en el proceso de adquisición del conocimiento que deben tomarse en cuenta. Por ejemplo, el conocimiento, aun cuando tenga una base psicológica, también es un producto cultural "que se produce y se acepta colectivamente".[34] En el proceso de desarrollo del conocimiento, la comunidad en la que éste tenga lugar influye, entre otras cosas, en su aceptación o rechazo, en las formas de conocimiento a las que se les dará prioridad, ente otras; por consiguiente, un estudio del conocimiento deberá tener en cuenta su carácter social y no solamente sus bases psicológicas.

El naturalismo de la complementariedad de Olivé

Después de observar algunos de los problemas que la epistemología naturalizada de Quine enfrenta —de manera específica, aquella que desarrolló en su *Epistemología naturalizada*—, podemos formular la pregunta: ¿tales problemas que la propuesta naturalizada de Quine conlleva deben hacernos desconfiar de toda epistemología naturalizada? O, en otras palabras, ¿debemos rechazar a toda epistemología de corte naturalista? La repuesta a ambas cuestiones es no; hay al menos un tipo de epistemología naturalizada que puede, desde nuestro punto de vista, sortear las dificultades que provocó el naturalismo quineano. En este caso, se trata del naturalismo de complementareidad que desarrolla Olivé. Antes de mencionar cómo este naturalismo puede evitar los problemas que tiene el naturalismo de Quine, debemos presentar algunas de las bases en las que se apoya.

El naturalismo de complementareidad, o naturalismo cooperativo, en sus líneas generales sostiene que, aunque hay cuestiones evaluativas en torno del conocimiento que debemos hacer, no podemos ignorar los resultados de la psicología, o de la ciencia empírica en general, en torno de la forma en la que pensamos y razonamos, pues tales resultados podrían tener

[32] *Ibidem*, p. 109.
[33] L. Olivé, *op. cit.*, p. 43.
[34] *Idem*.

incidencia en las repuestas de las cuestiones evaluativas en epistemología.[35] Así, este naturalismo reconoce tanto la necesidad de la normatividad en epistemología, como la necesidad de apelar a la ciencia empírica, en este caso, la psicología para ver cómo obtenemos nuestro conocimiento.

En el caso del naturalismo que desarrolla Olivé, se reconoce que "la epistemología tiene una dimensión empírica [...] y una dimensión normativa".[36] Desde su posición empírica, la epistemología de la complementariedad de Olivé admite que la epistemología "debe recurrir los métodos cognitivos de la ciencia, tomar en cuenta los conocimientos sustanciales de la ciencia, y que la epistemología debe verse a sí misma como teniendo un estatus *a posteriori*, en el mismo sentido en el que lo tiene la ciencia".[37] De esta manera, la epistemología de la complementariedad de Olivé rechaza la búsqueda de criterios absolutos de conocimiento o de justificación, mismos que puedan ser especificados *a priori*, y cuya validez sea igualmente *a priori.*

En su dimensión normativa, el naturalismo que sustenta Olivé afirma que subsisten problemas propios de la epistemología, tales como la justificación y la aceptabilidad racional del conocimiento, "si bien se reconoce que esto no se hace sobre bases últimas ni con criterios absolutos",[38] ni mucho menos con criterios o bases apriorísticas. Lo anterior es de ese modo porque las preguntas normativas sobre la forma en que se justifica o se acepta el conocimiento no son independientes "de las descripciones acerca de cómo, efectivamente, se genera el conocimiento y cómo de hecho evaluamos las pretensiones de saber".[39]

En este sentido, para Olivé, la epistemología tienen problemas específicos, tales como: qué implicaciones tiene que una determinada pretensión de saber sea correcta; qué hace que un conocimiento sea racional y objetivo; qué hace que una determinada creencia esté justificada, entre otras.[40] Si bien para responder estas preguntas tendremos que recurrir, por ejemplo, a una ciencia empírica, como la psicología, para tener una base firme en la cual sustentar nuestras reflexiones, tales cuestiones no se reducen a ser respondidas por la ciencia empírica, porque dentro de las disciplinas científicas existen criterios epistémicos para determinar qué pretensiones de conocimiento son buenas o malas; sin embargo, desde una perspectiva epistemológica "es legítimo preguntar qué significa que ciertos conocimientos

[35] R. Feldman, *op. cit.*, p. 5

[36] León Olivé y Ruy Pérez, *Temas de ética y epistemología de la ciencia. Diálogos entre un filósofo y un científico*, México, FCE, 2011, p. 32.]

[37] L. Olivé, *op. cit.*, p. 42.

[38] *Ibidem*, 43.

[39] *Ibidem*, p. 33.

[40] *Ibidem*, p. 44.

sean clasificados como *buenos* por los criterios pertinentes, y cómo es eso posible".[41] En otras palabras, la epistemología puede plantearse preguntas generales sobre la aceptación o justificación del conocimiento que engloben a la ciencia empírica en general, cosa que una determinada ciencia no podría hacer al tratar con un saber especializado. Además, la epistemología también tiene la posibilidad de evaluar cómo es que los criterios de justificación de la ciencia han cambiado y cómo es posible que, a pesar de ello, haya conocimiento,[42] puesto que al situarse como una reflexión sobre las ciencia particulares y la ciencia en general, puede tener una mirada de conjunto que le haga ver cómo se da ese cambio, y cómo éste puede subsistir en el cambio de los criterios que justifican o validan al conocimiento.

En consecuencia, el punto de partida del naturalismo de la complementariedad, en la versión de Olivé,[43]"lo constituyen los sistemas de conocimiento tal como existen realmente". Esto implica que la epistemología conservará sus preguntas propias, pero, en lugar de responderlas sobre sus propias bases conceptuales, recurrirá al apoyo de la ciencia para guiarse. Por lo tanto, la epistemología debe "aprender de las ciencias empíricas, incorporando el conocimiento que ellas generan sobre el propio conocimiento".[44]

Pero que la epistemología deba aprender y apoyarse en las ciencias empíricas para poder desarrollar sus reflexiones sobre el conocimiento no implica, como Quine lo quería al reducir a la epistemología a ser una rama de la psicología, que el estudio de los mecanismos por los cuales adquirimos conocimiento sea suficiente para dar cuenta de los problemas relacionados con éste que son legítimos. Si bien podemos y debemos hacer uso de las formas en la que la ciencia produce el conocimiento para legitimar nuestras reflexiones en torno de éste, también debemos tomar en cuenta, como recalca Olivé,[45] que el conocimiento "es algo que se produce y se acepta colectivamente". El conocimiento no es un producto de los individuos, sino de las colectividades. De acuerdo con Olivé,[46] una determinada práctica que produzca algún tipo de conocimiento, tal como lo hace la ciencia, implica a un conjunto de agentes que, por lo menos, comparten un conjunto "de representaciones del mundo que guían las acciones de los agentes", entre las cuales se incluyen los conceptos, las creencias y las teorías, y un conjunto de supuestos básicos como normas, reglas, principios, entre otros. Así, lo que

[41] *Idem.*

[42] *Idem.*

[43] *Ibidem*, p. 42.

[44] León Olivé y Ruy Pérez, *Temas de ética y epistemología de la ciencia. Diálogos entre un filósofo y un científico*, México, FCE, 2011, p. 33.

[45] L. Olivé, *op. cit.* p. 43.

[46] L. Olivé y R. Pérez, *op. cit.*, p. 37.

cuenta como conocimiento es un producto que es aceptado y producido por una determinada comunidad de agentes que comparten representaciones del mundo y supuestos en común, a partir de los cuales generan nuestro conocimiento. Una comunidad, como la científica, al estar históricamente situada, se comprometerá con un conjunto de representaciones y supuestos específicos, por lo cual cabe decir que tales representaciones, supuestos y lo que cuenta como conocimiento es variable de una época a otra.[47] Por este motivo, la epistemología no sólo debe estudiar las comunidades que producen el conocimiento, sus supuestos y representaciones específicas, sino que también debe dar cuenta de los cambios que hay en los criterios de lo que cuenta como conocimiento, pues esto es parte integral de nuestra comprensión sobre éste.

En consecuencia, la epistemología, al menos la de la complementariedad que defiende Olivé, para dar cuenta y reflexionar en torno del conocimiento, sus orígenes, problemas, y demás, debe tomar en cuenta tanto los mecanismos mediante los cuales adquirimos el conocimiento, mismos que pueden estudiarse desde disciplinas como la psicología, como las comunidades que lo producen, lo cual conlleva explorar sus supuestos, representaciones del mundo y el cambio en estos aspectos.

Como una breve conclusión a estos puntos en los que se desarrolla, de manera general, el naturalismo de la complementareidad de Olivé, hay que decir que éste rechaza de la epistemología tradicional la búsqueda de criterios absolutos y apriorísticos del conocimiento, pues reconoce que si las ciencias nos proporcionan el mejor conocimiento que tenemos acerca del mundo, entonces debemos dar una explicación *a posteriori* de cómo ha sido posible eso. Pero que la epistemología se apoye en la ciencia para dar cuenta del conocimiento no implica, como la tesis del reemplazo de Quine afirma, que la reflexión epistemológica se vuelva una parte integrante de la psicología, pues continúa teniendo sus problemas y preguntas propios, por lo cual puede afirmarse que es una disciplina autónoma.

La respuesta del naturalismo de Olivé a las dificultades de la epistemología naturalizada de Quine

Después del breve esbozo de los puntos principales que defiende el naturalismo de la complementariedad de Olivé, pasaremos a la última sección de este trabajo: hacer una exploración de cómo este nuevo naturalismo tiene la capacidad de sortear las dificultades que acarrea el naturalismo quineano.

En un breve esquema, podemos decir que los problemas que conlleva el naturalismo quineano son los siguientes:

[47] L. Olivé, *op. cit.* p. 43.

1) Base de los problemas: un abandono de la epistemología tradicional para dar lugar a un estudio psicológico de nuestro proceso de adquisición de creencias[48] o, si se quiere, la incorporación de la epistemología como una parte de la psicología, es decir, como una parte de la ciencia natural.
2) Primer problema: la pérdida de la autonomía de la epistemología. Si la epistemología sólo es una rama más de la psicología, entonces pierde su especificidad, pues se tendría que regir con los principios de la psicología, y perdería los suyos; esto acarrea dos consecuencias:
    a) Primera consecuencia: las preguntas propiamente epistemológicas desaparecerían y serían reemplazadas por preguntas de carácter científico (y, en el caso de Quine, psicológico).
    b) Segunda consecuencia: desaparición del carácter normativo de la epistemología. Si lo único que se busca es la descripción del proceso de adquisición de conocimiento, entonces las cuestiones sobre qué es lo que hace que se justifique una creencia se dejan de lado, pues de lo único que se trata es de dar cuenta de un proceso que se da, no de si tal proceso está justificado, es racional, y demás.
3) Segundo problema: el conocimiento como producto comunitario. Al centrarse en la descripción psicológica de los mecanismos por los cuales tenemos conocimiento, Quine deja de lado que el conocimiento también es un producto social.

Desde la perspectiva naturalista de Olivé, es posible responder a los puntos del 1 al 5, rechazando la idea de que la epistemología debe ser sustituida por una ciencia empírica como la psicología. En primer lugar, lo que quiere Olivé[49] no es reemplazar la epistemología por una ciencia empírica, sino que la epistemología se complemente con la ciencia natural, y viceversa. De esta forma, la epistemología no se vuelve un apartado de la psicología o de otra ciencia afín, sino que conserva su especificidad como disciplina filosófica. En consecuencia, evita el punto 1, es decir, la base de los problemas de la epistemología naturalizada de Quine.

Por otro lado, debido a que por mera declaración de principios la epistemología de Olivé busca la complementariedad con la ciencia, al reconocer su especificidad como campo de estudio, tenemos la consecuencia inmediata de que conserva su autonomía.[50] Si tanto la epistemología como la psicología se complementan, ello quiere decir que ambos campos

[48] W. Quine, *op. cit.,* p. 109.
[49] L. Olivé, *op. cit*., p. 43.
[50] *Idem*.

de estudio pueden tener puntos en común, que para su desarrollo requiere su mutua cooperación. Pero esto también quiere decir que su mutua complementación implica que la ciencia y la epistemología son dos cosas distintas que, si bien pueden compartir rasgos, necesitan un cierto grado de independencia una de otra. En este sentido, podemos afirmar que el punto 2, la pérdida de la autonomía, queda zanjando por la epistemología de la complementariedad de Quine.

Cabe destacar que, si bien para Olivé la epistemología conserva su autonomía con respecto de la ciencia, ello no implica que acepte la epistemología tradicional, si por ello se entiende aquella epistemología que busca "criterios absolutos de *conocimiento* o de *justificación,* los cuales puedan especificarse *a priori*".[51] Para este autor, la epistemología debe voltear a ver cómo se produce el conocimiento, y darle una explicación de carácter *a posteriori*. Así, si las ciencias empíricas se han mostrado en la actualidad como nuestro conocimiento más seguro, debemos mirar hacia ellas y hacia los procesos por los cuales producen conocimiento. Una vez más, esto muestra que la epistemología necesita recurrir a la ciencia para sustentar sus reflexiones, sin que por ello se reduzca a una ciencia particular o se subordine a ella.

Debido a que la epistemología de la complementariedad de Olivé reconoce la autonomía de los estudios epistemológicos con respecto de la ciencia, podemos preguntar qué tiene que decir con respecto de los puntos 3 y 4 de los problemas de la epistemología de Quine.

Respecto al punto 3, la pérdida de las preguntas y problemas propiamente epistemológicos, Olivé, en contra de la tesis del reemplazo de Quine, afirma la existencia de tales preguntas y problemas, entre los que destaca los problemas "de la objetividad, la racionalidad, la verdad y el progreso científicos".[52] Tales preguntas y problemas, desde la posición de Olivé, no son resolubles desde ninguna ciencia particular ya que, si bien tales ciencias tienen criterios epistémicos, por ejemplo, para evaluar si una pretensión de conocimiento es buena o mala, tales criterios son implícitos a estas ciencias.

Así, una de las tareas de la epistemología, y por las cuales es independiente de cualquier ciencia, es que puede hacer explícitos tales criterios; además, la epistemología tiene la capacidad para generalizar estas preguntas al hacerlas aplicables para cualquier ciencia, lo que puede, a su vez, formular cuestiones de amplio alcance como "qué significa que ciertos conocimientos sean clasificados como *buenos* por los criterios pertinentes".[53] En suma, la epistemología da la posibilidad de estudiar el conocimiento producido por la ciencia, ver sus consecuencias, alcances y problemas, cosa

[51] L. Olivé, *op. cit.*, p. 42.
[52] *Idem*, p. 43.
[53] *Idem*, p. 44.

que rebasa de manera amplia la descripción de los procesos psicológicos por los cuales adquirimos el conocimiento, y que es necesaria pues su estudio da una mejor comprensión de los saberes que generamos mediante la ciencia.

En cuanto al punto 4, la pérdida de la función normativa de la epistemología, Olivé es tajante: la función normativa de la epistemología no se pierde con su naturalización, si bien "la pregunta (normativa) acerca de cómo debería producirse el conocimiento y cómo deberían evaluarse las representaciones del mundo en su aspecto epistémico, no es independiente de las descripciones acerca de cómo se genera el conocimiento y cómo de hecho evaluamos las pretensiones de saber".[54] Desde este punto de vista, podríamos decir que si las ciencias producen conocimiento, y si éste se acepta como tal, debemos cuestionar cómo eso es posible, qué tipos de criterios se usan para validar o justificar un conocimiento como tal, qué implica que algo sea considerado como conocimiento, y demás.

En primer lugar, esto implica que las preguntas normativas de la epistemología van más allá de la descripción de nuestros mecanismos por los cuales obtenemos el conocimiento, pues tales preguntas de hecho cuestionan la legitimidad (o qué es lo que lo hace legítimo) de dicho conocimiento; en segundo lugar, la otra implicación que hay que destacar es que tales preguntas normativas de la epistemología son propias y no de la ciencia, pues cuestionan, evalúan, prescriben, y demás, lo que hace la misma ciencia; en otras palabras, estas preguntas parten del trabajo en torno del conocimiento que hace la ciencia, pero no pertenecen al trabajo de una ciencia particular, sino que son preguntas generales sobre su forma de producir saber. En este sentido, podemos decir que aunque las preguntas normativas de la epistemología son propias, su resolución o reflexión debe partir de un estudio de las ciencias mismas y no de criterios apriorísticos que no tomen en cuenta su forma de trabajo real.[55]

Finalmente, debemos decir algo sobre el punto número 5 de los problemas de la epistemología naturalizada de Quine: el carácter comunitario o social del conocimiento. Como se ha mencionado, para Quine.[56] lo que importa es estudiar "cómo se relaciona la evidencia con la teoría". Desde el punto de vista de Olivé, tal estudio es de suma importancia, pues queremos saber cómo se produce en realidad el conocimiento. Por ello, este filósofo recalque de forma continua que la epistemología debe tener un carácter *a posteriori*.[57] Sin embargo, como se mencionó en la sección dedicada a la exploración de las principales tesis del naturalismo de Olivé, este

[54] L. Olivé y R. Pérez, *op. cit.* p. 33.
[55] *Cfr*. L. Olivé, *op. cit.*, p. 42.
[56] W. Quine, *op. cit.*, p. 109.
[57] L. Olivé, *op. cit.*, p. 42.

autor destaca que tal estudio de los mecanismos por los cuales se produce el conocimiento, aunque relevante, no es suficiente "para dar cuenta de los problemas del conocimiento que pueden reconocerse como legítimos".[58]

Por ello, dentro de las cuestiones que giran alrededor del conocimiento, está la de que éste tiene un carácter comunitario. Así, para Olivé, debemos dar cuenta no sólo de nuestros mecanismos cognitivos, sino también del carácter social del conocimiento. Por consiguiente, para este autor, hay que preguntarse por aquellas representaciones del mundo que guían a los agentes productores de conocimiento, así como por sus supuestos básicos, pues tales elementos están presentes en los sujetos que producen conocimiento, ya que guían sus acciones para lograr tal producción. Asimismo, debemos voltear a ver si estos elementos son cambiantes con el paso del tiempo, qué implica que cambien y cómo, a pesar de ello, puede seguir habiendo conocimiento.[59] De esta manera, la epistemología naturalizada se muestra como una disciplina que toma en cuenta las ciencias empíricas, nuestros mecanismos cognitivos por los cuales obtenemos el conocimiento y la comunidad donde se gesta y se desarrolla dicho conocimiento.

Como se ha visto, el naturalismo de la complementariedad de Olivé es capaz de sortear los problemas del 1 al 5, que se pueden objetar al proyecto epistemológico naturalizado de Quine. Esto implica que el naturalismo en epistemología, que maneja Olivé, reconoce que ésta, si ha de ser naturalizada, no es reducible a una ciencia empírica, es decir, conservará su autonomía, sus problemas propios, su función normativa, además de que tomará en cuenta otros factores que intervienen en el proceso de desarrollo del conocimiento, además de nuestros mecanismos por los cuales conocemos.

De esta forma, el tipo de naturalismo que sustenta Olivé se muestra más amplio que el desarrollado por Quine, al menos aquel que desarrolla en *Naturalización de la epistemología*. Esto le permite mostrarse como una posible vía fructífera de epistemología naturalizada que defiende la legitimidad de los proyectos epistemológicos que se relacionan con la indagación sobre el carácter del conocimiento, apoyándose siempre en la forma en la que éste se produce, lo que genera una base sustentable a sus indagaciones. Además, este tipo de epistemología naturalizada permite la indagación de otros aspectos en torno del conocimiento, como su carácter comunitario, que pueden enriquecer nuestra comprensión de él, y hacernos entender cómo se posiciona ante una determinada comunidad, los fines con los que es producido, cuáles de sus aspectos se privilegian y por qué.

---

[58] L. Olivé, *op. cit.*, p. 43.

[59] *Ibidem*, p. 44.

Conclusión

De manera breve, este ensayo desarrolla la principales tesis en las que se sustenta el naturalismo de Quine, sus problemas y los puntos centrales en los que se basa el naturalismo de Olivé, con la finalidad de mostrar cómo este último puede sortear los problemas que enfrenta la epistemología naturalista quineana. Gracias a esto, podemos afirmar que el tipo de epistemología naturalista de la complementariedad de Olivé se muestra como un estudio sobre el conocimiento que reconoce la legitimidad de la empresa epistemológica, a la vez que la vincula con elementos que pueden enriquecer su trabajo: las ciencias empíricas y el carácter comunitario del conocimiento.

De esta manera, la lección que nos deja la epistemología naturalizada en general, y la epistemología de la complementariedad de Olivé en particular, es que al momento de reflexionar en torno del conocimiento, no debemos ignorar las formas en las que se da, sino que debemos recurrir a aquellas disciplinas o ciencias que lo producen para aprender de ellas; no hacerlo significaría renunciar a la amplia gama de saberes que se ha generado a través de los siglos con mucho esfuerzo y dedicación. En consecuencia, debemos asumir el compromiso de aprovechar los recursos que, por ejemplo, las ciencias empíricas nos ofrecen, puesto que de ellos podemos volver más rico y completo nuestro estudio del conocimiento.

Sin embargo, aprovechar los recursos epistémicos que las ciencias empíricas nos ofrecen significa aceptar que nuestras especulaciones en torno del conocimiento —por ejemplo, cómo se produce y se justifica— también pueden variar con el tiempo, ya que las mismas ciencias, como se ha mostrado a lo largo de la historia, también han sufrido variaciones en torno de sus supuestos y su forma de concebir lo que cuenta como conocimiento y lo que no. Así, no hay que rechazar la idea de que la epistemología es una disciplina en constante cambio, que puede analizar al conocimiento desde nuevas perspectivas.

Finalmente, esto último implica que, aunque hemos estudiado las ventajas de la epistemología que propone Olivé, el naturalismo oliveano será susceptible de cambios, críticas y contrapropuestas que guíen su reflexión hacia aspectos del conocimiento que deja de lado, o para los cuales sus pensamientos se vuelvan poco explicativos.

EL NATURALISMO DE QUINE EN LA PERSPECTIVA DEL PROGRESO FILOSÓFICO

Karla Cecilia Macías Chávez*

En el presente ensayo, abordaremos dos temas que han sido muy discutidos en el ambiente filosófico. El primero de ellos es el de la existencia de progreso en filosofía. El segundo tiene que ver con la corriente naturalista, específicamente, la que Quine representa. Sobre el primer tema, nos interesa rastrear el contexto teórico del concepto *progreso*, de manera que posteriormente entendamos mejor las distintas posturas en torno de su existencia en filosofía. Para cumplir con este propósito, nos enfocaremos en la visión que León Olivé y Óscar Nudler tienen sobre el tema. En cuanto al asunto del naturalismo, presentaremos un contexto general donde se explique lo que debe entenderse por éste y ubicaremos la postura de Quine dentro de dicho marco contextual. Además, explicaremos lo que el filósofo en particular entendía por esta corriente y nos centraremos sobre todo en comprender su propuesta naturalista.

El objetivo de exponer de esta forma ambos temas es que constituyan el contexto y base argumentativa adecuada para defender la tesis principal del presente escrito, esto es, la propuesta naturalista de Quine, de ser llevada a cabo, entorpecería significativamente el progreso filosófico. Consciente de que lo que engloba esta afirmación son conceptos con una pesada carga teórica y objeto de grandes discusiones, consideré necesario ubicarlos dentro del marco teorético al que corresponden y, después, tomar una postura ante ellos. Para dicho propósito, el ensayo estará divido en tres partes: en la primera, se expondrá el tema del progreso, donde una vez presentado el contexto de la discusión, se tomará una postura favorable hacia la existencia del progreso filosófico y se mencionará desde qué perspectiva específica está entendiéndose esta noción. En la segunda parte, se expondrá el natu-

* Posgrado en Filosofía de la Ciencia.

ralismo, destacando los puntos de la propuesta quineana que nos interesa criticar. En la tercera y última parte, apoyándonos en el primero y segundo apartados, se darán las razones por las que considero que la visión naturalista de Quine dificultaría el progreso en el sentido que hemos decidido defender de éste. Por último, concluiremos brevemente.

La noción de *progreso* y su discusión filosófica

Cuando pensamos en la idea de *progreso*, lo más común es que nos remitamos de inmediato a la de avance, mejora o perfeccionamiento en algún sentido. Si buscásemos la entrada en el diccionario de la Real Academia Española, nos encontraríamos en su definición palabras como las anteriores. Por lo común, esta idea se ha predicado con seguridad de la ciencia, en especial y con mayor ahínco, de las ciencias naturales. En particular, el progreso en estas disciplinas se ha entendido en términos de acumulación del conocimiento; es decir, se progresa porque ahora se saben más cosas que antes; corrigiendo los errores del pasado, se ha logrado llegar a respuestas más acertadas.[1] Podríamos afirmar que, si quisiéramos abstraer esta idea de progreso en una imagen, lo más apropiado sería pensar en una línea recta que crece hacia arriba. Con esta imagen, se pretendería reflejar que el progreso es acumulativo, lineal y ascendente. Acumulativo, en el sentido ya mencionado y que se representa en el crecimiento de dicha línea. Lineal, porque para que se lleve a cabo este progreso hay cierta metodología y fines que serían propios de las ciencias y que éstas compartirían; en otras palabras, diríamos que a pesar de sus distintas áreas de estudio, todas siguen un mismo camino, lo cual se representa con la figura geométrica de la línea. Ascendente, porque la línea crece hacia arriba, lo que sugiere que no hay retroceso, con lo cual se conforma la metáfora del progreso; mientras avanza el tiempo, también la ciencia, ya sea en mayor o menor medida.

Esta imagen del progreso científico está dotada de varios supuestos; entre ellos, que las ciencias tienen una metodología y fines específicos, distintivos y objetivos, en torno de los cuales avanzan constantemente a lo largo del tiempo. Sin embargo, en las décadas de 1960 y 1970, esta idea de progreso científico se vio cuestionada por muchos filósofos. En consecuencia, surgieron interrogantes que preguntaban qué debe entenderse por *progreso científico*, cómo se identifica el desarrollo progresivo en la ciencia y, además, en qué medida y en qué aspectos puede afirmarse que la ciencia progresa.[2] Uno de los personajes más influyentes de ese tiempo fue Thomas

[1] I. Niiniluoto, “Scientific Progress”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* , 2011 [en línea], disponible en http://plato.stanford.edu/entries/scientific-progress/

[2] *Idem.*

S. Kuhn, quien con su obra *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) cambió el panorama de la epistemología y la filosofía de la ciencia que hasta ese momento existía. Kuhn presentó un ensayo donde expuso ideas que cuestionaron de modo muy fuerte la imagen tradicional de la ciencia, en la que ésta aparece como puramente objetiva, racional y poseedora de un método propio y específico: el científico, así como de fines particulares.

Entre las muchas consecuencias que trajo en filosofía la obra de Kuhn, podemos contar la del surgimiento de modelos mediante los que se pretendía explicar el desarrollo científico, en los cuales, si bien se discrepa en varios aspectos, es cierto que en muchos de ellos se comparte la creencia de que no hay un solo método o conjunto de reglas de investigación científica que valgan en todo momento y tiempo de su proceso; lo mismo que sucede con los fines que mediante dichas reglas se busca alcanzar.[3] Cabe resaltar que justo esos supuestos que constituyen la idea de progreso lineal ya comentada, son los mismos que se ven comprometidos tanto en la obra de Kuhn como en estas nuevas perspectivas.

Entonces, en la actualidad, es común encontrar diferentes formas de concebir el progreso en la ciencia que se distancian de la que hemos presentado hasta ahora. En esta ocasión, nos interesa exponer la del filósofo León Olivé, pues, de acuerdo con nuestros propósitos, es una propuesta que se acerca, convive armoniosamente y, sobre todo, funge como punto de apoyo a la postura que defiende la existencia del progreso filosófico; la cual, en última instancia, es la idea de la que pretendemos persuadir al lector a adoptar.

Progreso: la perspectiva de Olivé

En su obra *El bien, el mal y la razón* (2000), Olivé analiza desde el plano ético y epistemológico varias de las facetas de las que se compone la ciencia y la tecnología, al igual que la relación que guardan con la sociedad y el impacto que ejercen en ésta. Uno de los temas que desarrolla con destreza es el del progreso científico entendido desde la perspectiva del *pluralismo*.

Olivé apunta que por pluralismo debemos entender, no sólo una concepción que reconoce y acoge a una multiplicidad de puntos de vista, de escuelas y corrientes; también es necesario tener presente que esta propuesta es compleja, pues está formada de una gama de matices conceptuales que le permiten abarcar un rango de fenómenos muy amplio, tanto en el panorama científico, como en el cultural, ético y político, entre otros; por lo que da cuenta de la diversidad que de hecho ocurre tanto en la ciencia como

[3] León Olivé, "La epistemología naturalizada". *Revista Universidad de México*, núm. 495, 1992, pp. 41-44.

en campos como los mencionados, sin perder coherencia en sí misma. En resumen, esta concepción "sostiene que *la pluralidad es un rasgo constitutivo de la ciencia*"[4] y busca comprenderlo, explicarlo, criticarlo y normarlo.

En concreto, es posible mencionar cuatro principales tesis que caracterizan esta propuesta:

1) No hay ninguna esencia que sea constitutiva de la ciencia de una vez y para siempre.
2) En la ciencia no hay ningún conjunto fijo de fines que sean los únicos fines legítimos a perseguir.
3) No hay ningún conjunto fijo de reglas metodológicas que sean las únicas reglas metodológicas legítimas para aplicar en la ciencia.
4) El progreso científico siempre tiene que ser evaluado de acuerdo con un conjunto específico de fines, de valores y de reglas que son relativos a algún contexto. En particular, si ha habido progreso en la ciencia *para nosotros* es algo que debemos evaluar de acuerdo con *nuestros estándares*.[5]

Para comprender mejor cada tesis, es necesario profundizar en ellas. Sin embargo, como el tema de este trabajo no es el pluralismo, sólo explicaremos brevemente algunas de las tesis y nos enfocaremos en la que menciona el progreso científico, que interesa para nuestros fines.

Las cuatro tesis están conectadas, por lo cual la primera se relaciona ampliamente con las otras tres. Cuando se asegura que no hay una esencia definitiva que caracterice a la ciencia, significa que no hay algo que pueda predicarse de la ciencia en cierto momento que vaya a ser, es decir, la verdad definitiva, inamovible y última de ella, ya sea que lo que se predique refiera a su forma de proceder, de investigar, de avanzar, o a sus metas a alcanzar, entre otras cosas. En la segunda tesis se menciona específicamente que no hay fines únicos y últimos, un supuesto que sí encontramos de fondo en la idea de progreso que expusimos en el apartado anterior y que aquí se rechaza. En efecto, el pluralismo discrepa de las teorías que consideran algún fin, el fin privilegiado. No sostiene a uno solo de la diversidad de fines de la ciencia como el legítimo; por el contrario, acepta incluso la posibilidad de que, en la historia de la ciencia y en la práctica científica actual, se persiguen en algunos momentos cierto fin y en otros momentos, algún otro. Por ejemplo, el pragmatismo, en el que se sostiene que el fin de la ciencia es la resolución de problemas y la generación de intervenciones exitosas en nuestro mundo, puede haber acertado si pensamos en la astronomía medie-

[4] L. Olivé, *El bien, el mal y la razón*, México, Paidós, 2004, p. 132.
[5] *Ibidem,* p. 135.

val; empero, el realismo, en el cual se defiende que el fin de la ciencia es la descripción certera de cómo es el mundo en que vivimos, estaría muy posiblemente en lo correcto si pensamos en los programas de variables ocultas en la mecánica cuántica del siglo xx. En esta postura, no hay ningún fin o conjunto de fines permanentes en la ciencia, ni siquiera uno de los que podría considerarse más general y común, el de la resolución de problemas.[6]

La tercera tesis alberga la misma idea que la anterior, pero con respecto de la metodología que se utiliza en ciencia. De acuerdo con los fines que se persiguen, sería pertinente echar mano de distintos métodos para su realización; en unos casos será más conveniente utilizar unos, y en otros, otros, sin pretender que existe una sola manera de proceder. En la última tesis, en la que se menciona el progreso, se conjuntan las ideas de las anteriores, de forma que, para entender la idea de progreso y evaluarlo, es necesario llevarlas en cuenta. La cuarta tesis se explica mejor cuando tenemos presente que el pluralismo predica una idea de progreso en la que se reconoce que el juicio sobre si ha habido o no progreso dependerá de la perspectiva en la que se lleve a cabo dicho juicio. Es decir, el pluralismo postula un *perspectivismo* en cuanto al tema del progreso científico. Esto implicaría que no hay un único camino rumbo a la adquisición de conocimiento científico (lo que discrepa con la imagen de progreso *lineal*), sino que dada la diversidad de fines y diversidad de maneras de llegar a ellos, es necesario evaluar el progreso situándonos en cierto punto de vista y desde cierto marco contextual, de acuerdo con ciertos estándares, esto es a fines, valores, y métodos específicos de algún contexto.[7]

Es importante, empero, señalar un aspecto al que Olivé otorga especial importancia; me refiero a que ninguna de las tesis pluralistas implica una posición relativista radical de que todo sería válido. Más bien, “lo que el pluralismo rechaza, pues, es la idea de un conjunto único de fines y de valores, o de métodos en las ciencias, que sean *los correctos*, aunque no se desentiende de señalar cuando se proponen valores y metas que están totalmente errados”.[8] En este sentido, a pesar de ser una forma de relativismo, no corresponde con la forma de relativismo radical; se trata de uno muy diferente en el que se adquieren varias virtudes y se evaden las consecuencias negativas del relativismo radical. Entre sus virtudes, podemos contar que, mediante la visión pluralista, es posible comprender de forma más cercana a la realidad el desarrollo que se efectúa en la ciencia, pues se reconoce la multiplicidad de perspectivas metodológicas y axiológicas que han tenido

[6] L. Olivé, *op. cit.*

[7] *Idem*.

[8] *Ibidem,* p. 137.

lugar en la historia, y admite de éstas que son igualmente legítimas aunque sean distintas.

Para concluir, reiteramos que la idea de progreso científico de corte pluralista rompe con la idea de progreso lineal que correspondería a la imagen tradicional de la ciencia. La concepción pluralista de progreso, a diferencia de la otra, es una noción más amplia y flexible, conformada de matices, y con la potencialidad de ser multidireccional; mientras que la otra concepción sugiere que el progreso se entiende sólo en un sentido y, por tal motivo, resulta ser sumamente limitante, lo que impide dar cuenta exitosa de lo que sucede en la práctica científica.

Presentar la perspectiva pluralista de Olivé sirve como punto de apoyo para defender la idea de la existencia del progreso, pero esta vez en el terreno filosófico. Es decir, pretendemos sostener la propuesta de que la filosofía también progresa, por lo que pensamos que la noción de progreso pluralista, además de tener buenas razones en las cuales basarse, puede acoger dicha propuesta. Puesto que el pluralismo es una concepción tan flexible —de la que el autor comentó que es posible adoptar para comprender no sólo lo que pasa en ciencia, sino también en otros ámbitos como la política o la ética—, es pertinente afirmar que puede aplicarse para entender lo que sucede en la misma filosofía. Según Olivé, "el pluralismo está marcando un camino por el cual seguirá no sólo la filosofía de la ciencia en el nuevo siglo, sino toda la filosofía".[9] Lo que hacemos cuando analizamos si existe o no progreso en filosofía, es filosofar sobre la propia filosofía; por tal motivo, dada la aseveración del autor, si el pluralismo es un camino que todo filosofar (no sólo el que se dedica al aspecto científico) puede tomar, entonces la propuesta pluralista es una perspectiva adecuada desde la cual filosofar sobre la filosofía; en concreto, es una opción muy pertinente para reflexionar acerca de su progreso y apoyar la idea de la existencia de éste en su campo.

Progreso filosófico: la mirada de Nudler

El filósofo Óscar Nudler es editor del texto *Filosofía de la Filosofía* (2010), al contribuye con la presentación y un escrito introductorio titulado "Los problemas de la *filosofía de la filosofía*". El libro es un compendio de textos de diferentes filósofos iberoamericanos, quienes reflexionan desde su propia orientación intelectual acerca de la problemática metafilosófica, con lo cual se busca ofrecer una muestra variada y diversa del pensamiento en español en torno de este tema. En su escrito, Nudler expone algunas de las cuestiones que comúnmente surgen en la reflexión metadisciplinaria del plano filosófico; entre esas cuestiones, encontramos la que refiere a la pregunta por

[9] *Ibidem*, p. 131.

la existencia del progreso en filosofía. Puesto que ésta última es de nuestro interés, expondremos la visión de Nudler sobre el asunto y la manera en la que se relacionan ambas visiones, la de Olivé y la de Nudler.

El editor de *Filosofía de la Filosofía* expone en grandes rasgos la situación que acontece en torno de este tema; presenta las razones por las cuales el progreso para nuestra disciplina resulta tan controversial. Sostiene que hay posturas en contra y en favor de este asunto, y se dedica a desarrollar de manera breve las diferentes formas de justificar el progreso filosófico. A pesar de no enfocarse en presentar una postura propia sobre el tema, deja ver claramente que está de acuerdo en la existencia del progreso en filosofía. Desde nuestro punto de vista, cuando el autor explica algunos aspectos de cómo se lleva a cabo la actividad filosófica y la forma en la que se producen los cambios en ella, donde surgen y se transforman preguntas y posturas, prepara el terreno para aseverar que existe progreso en tal panorama de la práctica filosófica. Al dar cuenta de lo que sucede en la actividad de este tipo, el filósofo no señala explícitamente estarlo haciendo desde una perspectiva pluralista; sin embargo, la forma en la que en cierto punto del texto retrata el desarrollo de la disciplina que nos ocupa, se relaciona en muchos puntos con la postura que Olivé sostiene, de manera que es adecuado interpretar desde el pluralismo la actividad filosófica, su progreso y, en concreto, la imagen que Nudler presenta de estos últimos.

Para comenzar, el autor resalta un punto que ya habíamos señalado: afirma que cuando se menciona la palabra *progreso*, en general, se relaciona con la actividad científica, sobre todo, la científica natural. De hecho, pareciera que la relación entre ciencia y progreso es de carácter bicondicional, por lo que ningún otro tipo de disciplina sería merecedora de tal calificativo. Así, ni siquiera vendría a colación la palabra *progreso* si de humanidades se trata. No obstante, Nudler enfatiza:

> Si se supone que la filosofía es una empresa cognoscitiva, entonces debería exhibir alguna forma de progreso epistémico. Pero no hay un consenso entre los filósofos acerca de si su disciplina progresa. Si preguntáramos en cambio a los científicos si creen que la ciencia progresa, seguramente obtendríamos una mayoritaria, sino unánime, respuesta afirmativa. Por otro lado, si planteáramos una pregunta sobre el progreso del arte a los artistas, presumiblemente las respuestas serían también variadas como en la filosofía.[10]

Las discusiones acerca de si la filosofía progresa han sido muy diversas. Hay opiniones que dan un tajante "no" a la pregunta por el progreso de

[10] Nudler, Ó., "Los problemas de la *filosofía de la filosofía*", en *Ó.* Nudler (ed.), *Filosofía de la filosofía,* Madrid, Trotta, 2010, pp. 33-34.

disciplinas como la filosofía y otras que lo afirman con seguridad. Nudler subraya algunos de los motivos por los cuales es complicado que haya un acuerdo general en el que se defienda la existencia de progreso en disciplinas como éstas. Por un lado, señala que "el desarrollo de la ciencia moderna fue un factor que alentó el florecimiento de actitudes pesimistas en relación con el valor cognoscitivo de la filosofía";[11] por otro, destaca su característica de no llegar a consensos generales, sino que a lo largo de su historia existen muchas y diferentes líneas de abordaje para un solo problema, las cuales no alcanzan un acuerdo en algún momento y se mantienen así en la práctica de la disciplina; son motivos por los que es complicado afirmar el progreso en este ámbito.

La particularidad de las ciencias naturales es que a pesar de diferir en ciertos momentos, tarde o temprano llegan a un consenso sobre los elementos básicos que guían la investigación. Sin embargo, no puede decirse lo mismo de las humanidades. Tomando en cuenta lo comentado en el anterior párrafo, es más que pertinente preguntar ¿hasta dónde sería aceptable adoptar el presupuesto de que el consenso es imprescindible para que haya progreso en filosofía? La pregunta nos lleva de inmediato a cuestionarnos si no podría haber alguna especie de progreso, a pesar de que no se cumpliera el requisito del consenso para una disciplina. Como es evidente, las respuestas son múltiples, por lo que Nudler menciona dos de las principales posiciones en cuanto a dicha pregunta: la *pesimista* y la *optimista.*

Los pesimistas optan por la opción de que la filosofía no progresa porque no existe solución a sus problemas. Los optimistas, por su parte, creen que la existencia potencial de soluciones se da. Sin embargo, es necesario tener en cuenta algunos otros problemas que impiden encontrar dichas salidas. El autor pone de ejemplo la propuesta de Kant, quien pensaba que era preciso que la filosofía tuviera un método para llegar a ciertos acuerdos y mediante el cual se descartasen algunos falsos problemas. Nicholas Rescher[12] opina que no es necesario que una disciplina deba obtener consensos amplios para predicar su progreso. Nudler apoya esta idea resaltando que el hecho de que no exista un vínculo cercano entre el progreso y el consenso no tiene como consecuencia que el valor de la filosofía deba verse puesto en entredicho. Por el contrario, la conservación de la pluralidad de compromisos de valor sería un mérito y no un defecto que pueda reprochársele.

[11] *Ibidem,* p. 34.

[12] Nicholas Rescher es un representante destacado del pragmatismo contemporáneo; introdujo el concepto *idealismo pragmático*, que mezcla elementos del idealismo continental europeo con el pragmatismo americano. Ha profundizado en algunos de los campos filosóficos: varios tipos de lógica, epistemología, filosofía de la ciencia, metafísica, ética, filosofía política. Actualmente, es profesor en la Universidad de Pittsburgh. M. Marsonet, "Nicholas Rescher (1928-)", *Internet Encyclopedia of Philosophy* [en línea], disponible en http://www.iep.utm.edu/rescher/

Encontramos, entonces, que Rescher considera que la filosofía sí progresa y esto se ve reflejado en las constantes innovaciones, las cuales brindan nuevas posibilidades de analizar y reflexionar, nuevas preguntas, problemas y también nuevas formas de dar respuesta a esas cuestiones. Rescher afirma que la diversidad de perspectivas nos brinda la posibilidad de tener caracterizaciones y reflexiones más sutiles, así como sistemas teóricos de más adecuado desarrollo. Respecto a esto, Nudler comenta: "Se trataría, en suma, de un progreso que es, según Rescher, un progreso en la *tecnología filosófica* al interior de cada una de las posiciones filosóficas fundamentales y sus respectivas metas, no un progreso que implique la asignación de una mayor aceptabilidad racional a una posición respecto a otra".[13]

Es necesario aclarar que ese progreso sería de tipo conceptual y no empírico como el de las ciencias naturales. Nudler manifiesta su acuerdo con la idea de Rescher; no obstante, le dirige una observación: desde su punto de vista, a esa forma de progreso debería reconocérsele un alcance mucho mayor al que Rescher le asigna, pues este último lo limita a los marcos de cada tradición o posición filosófica, mientras que él considera que existen cambios que pasan a través de todas las posiciones filosóficas; por ejemplo, el *giro lingüístico*, el cual abarcó muchas corrientes de la filosofía, desde las de carácter analítico hasta las de carácter heideggeriano. Además, "si tomamos no ya a la filosofía aisladamente, sino como parte de un cuerpo de conocimientos mayor, hay ciertos desarrollos filosóficos que podrían considerarse *indirectamente* progresivos por haber creado condiciones intelectuales favorables para el progreso en otras áreas, en particular en las ciencias".[14]

Koyré es partidario de esta idea; llegó a sostener que las grandes revoluciones científicas —sobre todo, de la física— estaban precedidas por revoluciones filosóficas. En la opinión de Nudler, Koyré exagera el punto. Pero está de acuerdo en que ha habido múltiples veces en la historia donde la filosofía influye en importantes movimientos en el terreno científico y viceversa. Finalmente, otra de las posibles maneras de concebir el progreso en filosofía es la que propone que las controversias, además de estar destinadas a solucionarse o no solucionarse, también pueden llegar a transformarse. Es decir, existe un fenómeno de ampliación de las ideas, en el que se toman en cuenta aspectos o problemas a los cuales no se había prestado atención con anterioridad, dando un giro a las perspectivas o repensando los argumentos y críticas.[15]

---

[13] Ó. Nudler, *op. cit.,* p. 36.
[14] *Ibidem*, p. 37.
[15] Ó. Nudler, *op. cit*.

Defensa de la idea de progreso filosófico desde una perspectiva pluralista

Hasta aquí, hemos mostrado un contexto general de la discusión en torno del progreso filosófico, de manera que ahora conocemos algunas de las formas en las que éste se justifica. En nuestra opinión, las distintas formas de justificación no son totalmente dispares entre ellas ni aisladas; más bien, pueden complementarse. La que nos interesa sostener es la que el mismo Nudler apoya junto con Rescher. A pesar de que —como aquí lo presento—es una discusión abierta en filosofía la que se refiere a su progreso, mi intención es persuadir al lector a apostar por la adopción de la postura en favor de aquél, en especial a considerar las razones que Nudler y Rescher nos brindan para justificarlo. El motivo por el cual me empeño en enfatizar dicha manera de justificación, es que, a mi parecer, es la que toma en cuenta y se basa más fielmente en cómo la filosofía procede y se practica.

Sin duda, el pluralismo podría otorgarnos una interpretación de cada una de las maneras justificativas de progreso; empero, nos centraremos en la relación que guarda con la que mencionamos. Recordemos, entonces, que la justificación que nos concierne alberga varias afirmaciones acerca de cómo acontece la práctica filosófica. En esta última, no se dan consensos generales y definitivos; por el contrario, muchas de las problemáticas se mantienen a lo largo del tiempo. Por esta razón, se cuestiona la existencia del progreso; sin embargo, desde la perspectiva del pluralismo, el requisito del consenso como única medida válida para evaluar el progreso en cualquier disciplina significaría ser injusto con muchas de ellas que no cumplen con él de manera satisfactoria, ya que se las estaría juzgando bajo estándares que no les son propios, y colocándolas en un contexto en el que, al ser ajenas, saldrían perdiendo. En cambio, si nos situamos dentro del marco, en este caso, de la filosofía, de manera que la evaluemos de acuerdo con sus propios parámetros, observaremos que aspectos que antes parecían ser defectos por fungir como impedimentos para el cumplimiento de estándares ajenos, ahora se nos presentarán como virtudes, al ser características que la distinguen. Tal como Nudler lo señaló, la pluralidad por la que se destaca la filosofía debiera considerarse un mérito.

Como hemos sostenido, la pluralidad es una rasgo distintivo de la filosofía, pero ¿a qué nos referimos con esto? Precisamente, a lo que Rescher y Nudler explicaban; además de que en la práctica filosófica no es común llegar a consensos, también se caracteriza por ser múltiple. Es decir, el ejercicio filosófico está constituido por una gran cantidad de preguntas y problemas, así como de posturas, escuelas, perspectivas y sistemas teóricos que responden a aquéllos, y que ciertas veces se complementan y ciertas otras se contradicen. Tal diversidad de posturas y problemas coexisten desde hace mucho tiempo, de manera que es común que los problemas perdu-

ren, se observen desde perspectivas distintas y produzcan diferentes marcos de investigación para su entendimiento, entre los que no hay marcos de comprensión de algún problema que sean los legítimos o privilegiados. La mayoría de las veces, las preguntas no se descartan, sino que se actualizan y las reflexiones del pasado siguen siendo pertinentes en el presente. En breve, es así como podría describirse la práctica filosófica.

Desde la perspectiva pluralista, el progreso es posible para esta forma de pensamiento, pues la pluralidad de la que se caracteriza, le otorga el potencial para progresar en diferentes rumbos, en múltiples direcciones y, además, para crear nuevas posibilidades de progreso que en algún momento no existían. Es decir, la apertura de la filosofía le permite estar repleta de variados marcos conceptuales de los cuales es posible evaluar el progreso dentro de sus estándares (fines, valores, metodologías). Sin embargo, esto no quiere decir que sean marcos que están aislados y que progresan por su cuenta; en ocasiones, así es. Empero, esta diversidad y apertura permiten la interacción entre los mismos, complementándose entre sí y produciendo nuevas formas más complejas y detalladas de entender algún problema. En ciertos casos, un mismo marco conceptual, puede dividirse y tomar nuevas determinaciones, adoptando nuevos estándares; no obstante, ésta es también una manera mediante la cual una innovación puede traernos a la larga una mejor comprensión de las cuestiones. En resumen, considero que la pluralidad de la filosofía es la clave de su progreso y es la que enriquece la posibilidad de éste.

Tal como lo hicimos con la noción de progreso lineal, pienso que también podríamos abstraer este tipo de progreso mediante una imagen. El progreso filosófico podría representarse con la raíz de un árbol que no deja de crecer. En un inicio, las ramificaciones no fueron muchas, tal como las escuelas y problemáticas que en el comienzo de la filosofía eran de importancia. Conforme pasa el tiempo, esas ramificaciones produjeron otras; ésas, otras, y así sucesivamente; como cuando de una escuela y una problemática surgen distintas corrientes alternas e interpretaciones del problema, así sucede. En ocasiones, las raíces parecen dejar de crecer, como pasa con algunas propuestas o preguntas que, a pesar de no estar descartadas por completo del panorama filosófico-reflexivo, comienzan a perder adeptos y se profundiza cada vez menos en ellas. Existe la posibilidad de que las raíces se entrelacen y crezcan como una sola, o de que una misma raíz se bifurque y ya no constituya una sola, sino dos distintas, según expliqué, sin metáforas, en el apartado anterior, donde señalo que hay marcos conceptuales que pueden complementarse y unirse, o separarse y contraponerse.

Según se aprecia, son muchas las posibilidades del crecimiento de una raíz, de modo que las raíces no siempre crecen hacia adelante; a veces pueden crecer hacia los lados, de forma horizontal, vertical, diagonal, entre-

mezclándose unas con otras. Este tipo de crecimiento multidireccional es el que mejor representaría al avance que distingue al progreso en filosofía, que no avanza en una sólo dirección (bajo cierto tipo único de estándares como en el caso del progreso lineal), sino que puede ser entendido en diversos sentidos, ni siquiera en el de aumento de longitud, también en el de conexiones y desconexiones entre raíces, o en el de ramificaciones novedosas. Finalmente, esta diversidad en el crecimiento de las raíces es justo lo que nos permitirá tener un árbol más fuerte, es decir, lo que nos permitirá contar con un mejor y mayor conocimiento filosófico.

Entonces, si aceptamos, la idea de que la filosofía puede progresar y lo hace de esta manera, puesto que el progreso s un valor que con mucha frecuencia se busca y es deseable para cualquier disciplina, podemos afirmar que la propuesta naturalista de Quine entorpecería gravemente la posibilidad del progreso filosófico. Conscientes de que la propuesta de Quine es muy amplia y compleja, es necesario ubicar sus puntos específicos que nos inclinan a afirmar lo anterior. Por ello, bosquejaremos el contexto intelectual en el cual cobran sentido los aspectos que nos conciernen, tanto en el marco teórico del mismo autor, como en el de discusión más general en el que la propuesta del filósofo se gestó.

Naturalismo: su contexto y la perspectiva quineana

En la actualidad, el término *naturalismo* no tiene una definición precisa y determinada. La manera en la que se usa hoy en día proviene de discusiones de la primera mitad del siglo xx. Entre algunos de los que se hacían llamar *naturalistas*, está John Dewey, Ernest Nagel, Sidney Hook y Roy Wood Sellars. A grandes rasgos, lo que estos pensadores compartían era la idea de acercar a la filosofía y a la ciencia cada vez más. Todos estaban de acuerdo en que la *realidad* está comprendida en la naturaleza, por lo cual no existe nada que sea "sobrenatural"; además, afirmaban que el *método científico* debía usarse para investigar todos los diferentes campos de estudio de esa realidad natural.

Como se sugiere en las anteriores afirmaciones, el naturalismo puede ser dividido en dos componentes: ontológico y metodológico. El ontológico se refiere a temas como el de los contenidos de la realidad, mientras que el metodológico remite a asuntos como el de las maneras o métodos de investigación de tal realidad, otorgando preferencia y autoridad al método científico.[16]

[16] D. Papineau, "Naturalism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* 2007 [en línea], disponible en http://plato.stanford.edu/entries/naturalism/

La forma en la que el pensamiento filosófico de Willard van Orman Quine se introduce en este panorama intelectual fue controversial; ya que en las décadas de 1930 y 1940, muchos de los filósofos de orientación científica suponían comúnmente cierta forma de empirismo lógico, actitud que Quine cuestionó. Su objetivo fue atacar los conceptos fundamentales del empirismo lógico, es decir, la distinción entre las verdades analíticas y sintéticas, la cual justificaba la noción de verdad *a priori*. Después de esta crítica, hubo un enorme cambio en filosofía, pues incluso para los que no aceptaron su propuesta, fue imposible conservar el hábito de dar por sentado algunos supuestos lógico-empiristas sin mayor cuestionamiento.[17]

La crítica de Quine a esta corriente filosófica tan socorrida lo llevó a generar dos perspectivas que fueron de gran influencia. La primera de ellas se refiere al rechazo de una distinción entre filosofía y la ciencia empírica. En efecto, él afirmaba que la práctica filosófica era de la misma naturaleza que la científica, aunque la primera se preocupaba en general por preguntas más abstractas y teoréticas, idea que formó parte primordial de su naturalismo. La segunda consta de su crítica a Carnap, la cual abre el camino a la reflexión metafísica en el sentido quineano que le atañe. Es decir, se introduce la discusión sobre reflexiones muy generales acerca la naturaleza del mundo —pensadas tomando en cuenta el mejor conocimiento que se tenga en el momento— y reflexiones sobre cómo el conocimiento obtenido deberá ser organizado para que sea más objetivo y claro.[18]

Tanto su naturalismo como la aceptación de la existencia de algo así como la metafísica son ambos elementos clave en el desarrollo de la filosofía analítica. A pesar de que no sabemos hasta qué punto tales desarrollos hubieran sucedido, incluso sin las aportaciones de Quine, no podemos dejar de reconocer que su influencia ha sido muy representativa en el transcurso del pensamiento filosófico.[19] Un ejemplo claro es el efecto que generó al destacar los aspectos técnico-científicos de la filosofía, ya que esto repercutió para que existiera una mayor presión en cuanto a la profesionalización de ésta, pues en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, varias formas de naturalismo científico promovían el modelo del filósofo profesionista, es decir, del filósofo como un técnico empírico, por encima del de visionario moral y social. En este panorama, la propuesta de Quien prevaleció y tuvo influencia.

[17] P. Hylton (2014). "Willard van Orman Quine", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* en Edward N. Zalta (ed.) [en línea], disponible en http://plato.stanford.edu/entries/quine/

[18] *Idem.*

[19] *Idem.*

La propuesta naturalista de Quine

Las aportaciones a lo largo de la vida productiva del filósofo fueron típicamente consistentes. A pesar de apreciar que había dificultades en su propuesta, no se advierten cambios representativos en su forma de pensar, y los cambios que hizo fueron sobre asuntos relativamente poco significativos. Por tal motivo, es pertinente decir que Quine se distingue por una orientación filosófica bien definida, que se identifica por su carácter naturalista. Lo anterior no implica que el filósofo estuviera consciente de su inclinación por esta corriente; más bien fue algo de lo que se percató y fue aclarando conforme pasó el tiempo.[20]

Ya hemos dicho que debido a que la palabra *naturalismo* ha sido entendida de maneras diferentes, no hay un acuerdo para definirla. En términos generales, Quine lo comprende como la aceptación de que no hay una filosofía previa a la ciencia, que se encuentre en una posición privilegiada desde la cual reflexionar acerca de la realidad; sino que, más bien, es desde dentro de la ciencia misma que la realidad es identificada y descrita. Hay que dejar claro que, para el filósofo, disciplinas como la psicología, economía, sociología e historia también son científicas, lo que nos indica que tiene un concepto amplio de ciencia. A pesar de esto, Quine considera a las ciencias naturales —y, en especial, a la física— como disciplinas paradigmáticas. Otro de los puntos importantes sobre la perspectiva de Quine es que él no concibe el conocimiento científico de una clase diferente del conocimiento ordinario y cotidiano. Más bien, ve al primero como el resultado de nuestro esfuerzo por desarrollar y perfeccionar el segundo. Sostiene que la "ciencia no es un sustituto del sentido común, sino una extensión de éste".[21]

Es importante llevar en cuenta, sobre todo, ciertos elementos de los anteriores párrafos de esta sección, antes de profundizar en la propuesta quineana. En primer término, debido a que fue consistente con sus ideas, los puntos específicos que vamos a resaltar sobre su perspectiva se mantuvieron firmes y son característicos, por lo que nuestra crítica se dirige, como sucede con otros autores, a "algún Quine" de cierta época, sino a puntos centrales de una propuesta que sostuvo durante toda su vida. En segundo término, queremos resaltar que, habiendo expuesto a grandes rasgos lo que Quine entiende por naturalismo, pretendemos desprender de esta visión

[20] *Idem.*

[21] Hylton, P. (2014). "Willard van Orman Quine". *Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Edward N. Zalta (ed.), URL= <http://plato.stanford.edu/entries/quine/>, cita a Quine, W. (1957). "The scope and language of science", en *British Journal for the Philosophy of Science*, 8, p. 229. La traducción del pasaje es mía.

más general, una más específica, la de la epistemología naturalizada; ya que en ésta encontraremos las ideas que nos interesa señalar.

Comencemos por mencionar una de las principales relaciones que el filósofo establece entre la perspectiva naturalista, entendida de forma más general, como corriente filosófica, y la entendida de manera más local, la epistemología. Afirma: "donde la renunciación [a metafísicas irresponsables] se muestra más claramente y significativamente es en la epistemología naturalizada".[22] Notemos que un aspecto que pertenece al naturalismo general toma fuerza en la epistemología de este tipo, aspecto que expone en uno de sus textos más importantes sobre el tema y el cual presentaremos a continuación.

El ensayo *Epistemology Naturalized* (1969) es el motivo por el que muchos filósofos están interesados actualmente en la epistemología naturalizada. Quine comienza esta obra expresando que la "epistemología se ocupa de los fundamentos de la ciencia".[23] Con esa afirmación, pretende explicar que para encontrar los fundamentos últimos de la ciencia, los epistemólogos han intentado tradicionalmente derivar, a partir de enunciados acerca de nuestras sensaciones, enunciados sobre del mundo. Se pensaba que si esto pudiese llevarse a cabo, tendríamos una base firme para el conocimiento científico y el cotidiano. Quine consideró que el esfuerzo por realizar este propósito no tuvo resultados y el proyecto falló, por lo cual concluyó que debía buscarse una alternativa y propuso lo que podría interpretarse como el abandono de la epistemología, pues pensaba que el fracaso de este proyecto revelaba que la reflexión en epistemología tradicional es inútil y sus preguntas, imposibles de contestar.[24] Explica que "la estimulación de los receptores sensoriales es toda la evidencia que cualquiera ha tenido para llegar, ultimadamente, a su imagen del mundo. ¿Por qué no sólo ver cómo esta construcción realmente procede? ¿Por qué no conformarse con la psicología?"[25]

Como mencionamos, Quine recomienda abandonar la tarea de demostrar que contamos con conocimiento y propone que, en su lugar, emprendamos la tarea de investigar las maneras en las que formamos el conocimiento que ya de hecho tenemos y las creencias que lo conforman. En específico, sugiere estudiar los procesos psicológicos mediante los cuales, a

[22] W. Quine, "Naturalism; or, Living within One's Means", en R. F. Gibson (ed.), *Quintessence. Basic Readings form the Philosophy of W. V. Quine*, Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2004, p. 276. La traducción del pasaje es mía.

[23] W. Quine, "Epistemology naturalized", en R. F. Gibson (ed.), *Quintessence,* Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2004, p. 259. La traducción es mía.

[24] R. Feldman, "Epistemology naturalized", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* 2001 [en línea], disponible en http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-naturalized/

[25] W. Quine, "Epistemology naturalized", p. 63. La traducción es mía.

partir de estimulaciones sensitivas, pasamos a la formación de creencias sobre el mundo.[26] Por tanto, afirma que la epistemología —o al menos algo parecido a ésta— sería un capítulo de la psicología y, por extensión, también de las ciencias naturales. En su nuevo papel, la epistemología naturalizada:

> para dar cuenta del conocimiento de una cosa o evento externo [...] mira más bien a la cosa o evento externo en sí mismo y a la cadena causal de estimulación de éste a nuestro cerebro. En un caso paradigmático, los rayos de luz se reflejan del objeto a nuestra retina, activando una porción de terminaciones nerviosas, cada una de las cuales inicia un impulso nervioso hacia uno u otro centro del cerebro. A través de procesos intrincados en el cerebro, finalmente, y a través de la imitación de otras personas o por instrucción, a un niño le llega el momento de pronunciar o asentir a algunas oraciones rudimentarias, al final de cada una de dichas cadenas causales.[27]

La relación que existe entre las estimulaciones de entrada y la información de salida es un fenómeno que la "nueva epistemología" busca estudiar por los mismos motivos que la tradicional; es decir, se pretende saber cómo la evidencia se relaciona con la teoría de la naturaleza. Sin embargo, existe una gran diferencia en la epistemología naturalizada, que en la perspectiva quineana constituye una ventaja con respecto de la tradicional. Dicha ventaja es que podemos hacer uso de la psicología empírica y del conocimiento de las ciencias naturales en general.[28]

Otra diferencia entre la epistemología tradicional y la de Quine, que ya habíamos mencionado y que conviene traer a colación, es la "antigua epistemología", que se interesaba en preguntas acerca de la racionalidad, la justificación y el conocimiento. Las preguntas principales de dicha epistemología reflejaban la preocupación por encontrar un sustento epistémico que justificase la relación entre la evidencia básica y nuestras creencias acerca del mundo. Cuestiones que el filósofo sugiere olvidar, para enfocarnos en la investigación de las conexiones causales entre tales evidencias y creencias.[29]

Entonces, Quine considera a la ciencia nuestro mejor método de adquisición de conocimiento. Por lo tanto, si la filosofía espera cooperar en la obtención de conocimiento humano, debe ajustarse a los parámetros y estándares a los que la ciencia constantemente aspira, y apuntar hacia ellos: claridad, utilidad y explicación. El autor lo expresa de la siguiente manera:

---

[26] R. Feldman, *op. cit.*

[27] W. Quine, "Epistemology naturalized", p. 276. La traducción es mía.

[28] R. Feldman, *op. cit.*

[29] *Ibidem.*

> ¿Es este tipo de disciplina aún filosofía? El naturalismo trae un saludable desdibujamiento de esos límites [entre ciencia y filosofía]. La psicología naturalizada [de la que uno de sus capítulos es la filosofía] es continua con la ciencia naturalizada. Ésta se compromete a *clarificar*, *organizar* y *simplificar* los conceptos más amplios y básicos, y a analizar el método científico y la evidencia dentro del marco de la misma ciencia. El límite entre la filosofía naturalista y el resto de la ciencia es sólo una vaga cuestión de grado.[30]

Implicaciones y consecuencias de la perspectiva naturalista de Quine

En el apartado previo, expusimos la llamada propuesta *naturalista del reemplazo* de Quine, la cual tiene como tesis principal que la epistemología debe ser un capítulo más de la psicología. Reformulemos brevemente las implicaciones que conllevaría dicha proposición.

El que la epistemología sea reemplazada por la psicología significaría la pérdida de su autonomía; es decir, no tendría problemas, preguntas, fines ni metodologías de investigación propias. Cada uno de estos aspectos serían los que la psicología impone para sí. Además, debido a que la física es la ciencia paradigmática por excelencia (y en general las ciencias naturales), a pesar de que su concepto de ciencia es muy amplio, cualquiera de las disciplinas que pertenecen a este conjunto (como la psicología) finalmente tendría que tender a seguir el ejemplo de la física, la cual se consideraba una de las mejores maneras de obtener conocimiento. Por tanto, las preguntas a las que correspondería a la epistemología naturalizada contestar serían formuladas en este panorama. Es decir, valdría la pena dedicar esfuerzos sólo a las cuestiones que tuviesen sentido y respuesta a partir de cierto método, con respecto a ciertos fines y valores en psicología. Cabe mencionar que, debido a que este no es un proyecto exclusivamente epistemológico, sino que se propone para todas las disciplinas; existirían entonces preguntas que no pertenecen al campo epistemológico y que al no poder ser bien contestadas mediante el método científico, quedarían también descartadas, como algunos problemas filosóficos de carácter ético. Finalmente, de acuerdo con su visión, Quine tendría un concepto de progreso muy restringido. En resumen, "Quine piensa que esos problemas filosóficos que vale más la pena considerar son aquellos que pueden ser aclarados de acuerdo con estos estándares de la ciencia […] Él está impresionado con el hecho de que el progreso científico usualmente se logra desechando los términos, conceptos,

[30] W. Quine, "Naturalism; or, Living within One's Means", p. 281. La traducción y las cursivas son mías.

problemas y distinciones que llevan al tipo de dificultades que entorpecen el crecimiento del conocimiento”. [31]

Quine expresaba, entonces, la necesidad de olvidar problemas que no cumplieran con dichos estándares y de conservar aquellos que prometieran aumentar el entendimiento del mundo. Por tanto, para el filósofo este desdibujamiento de las fronteras entre la epistemología y la ciencia es un factor que contribuiría al progreso.[32]

Ahora bien, ¿cómo afectarían estas implicaciones al progreso filosófico? Comencemos revisando lo que otros filósofos han pensado al respecto de la propuesta de Quine. Tenemos que la postura quineana de abandonar la epistemología por la psicología no es generalmente bienvenida o aceptada. Personajes como BonJour y Fumerton, entre otros, no concordaban con esta opinión. Al parecer, muchos pensadores están de acuerdo en que preguntas que no valdrían la pena para Quine —como las que interrogan sobre la calidad de nuestras razones para creer algo— siguen siendo, aun para los naturalistas, cuestiones que vale la pena intentar contestar. Debido a que la perspectiva de Quine exige el uso de procesos y métodos confiables que nos guíen hacia la verdad, distintivos de la ciencia, una teoría sobre el reconocimiento de la calidad de nuestras razones no parece ser de relevante. A pesar de que muchos seguidores del naturalismo concuerdan con la utilización de dichos métodos, preguntas como la anterior siguen pareciéndoles pertinentes.[33]

León Olivé está de acuerdo con esta postura, él considera que lo que Quine sugiere que es importante investigar, como los “mecanismos mediante los cuales los individuos de la especie *homo sapiens* llegan a adquirir y a aceptar sus creencias no es suficiente para dar cuenta de los problemas del conocimiento que pueden reconocerse como legítimos, aun después del abandono del *fundamentismo* (la búsqueda de los fundamentos del conocimiento)”.[34]

Para Olivé, sí existen problemas característicos de la filosofía; en concreto, de la epistemología, la cual sigue manteniendo su autonomía y legitimidad. Dentro del plano epistemológico, persisten cuestiones como las de la justificación y aceptabilidad racional del conocimiento; además, existen problemas como el del rol que tiene la observación y experimentación en la ciencia, o como los de la objetividad, la racionalidad, la verdad y el progreso científicos.

[31] R. Sinclair, “Willard Van Orman Quine: Philosophy of Science”, *Internet Encyclopedia of Philosophy* [en línea], disponible en http://www.iep.utm.edu/quine-sc/ La traducción es mía.

[32] W. Quine, “Naturalism; or, Living within One’s Means”.

[33] R. Feldman, *op. cit.*

[34] L. Olivé, “La epistemología naturalizada”, p. 44.

Como observamos, las críticas están dirigidas al rechazo de la idea de que la epistemología deba reducirse a ser un capítulo de la psicología, y a que la filosofía se confunda con la ciencia. Como mencionamos, lo anterior traería muchas consecuencias, cada una de las cuales entorpecería a su manera el progreso en filosofía. Antes dimos varias razones para adoptar la idea de que, según como se realiza y se ha realizado la práctica filosófica en la realidad, el progreso en esta disciplina reflexiva se explica mejor si lo comprendemos desde una perspectiva pluralista. Por tal motivo, si la propuesta de Quine se llevase a cabo, el progreso de la filosofía se vería significativamente limitado, empobreciendo así la diversidad de perspectivas filosóficas mediante las cuales logramos entender el mundo, lo cual ha contribuido a comprender más y mejor sobre ciertos problemas de esta área.

Por tanto, observemos que las implicaciones de la propuesta del reemplazo traerían como consecuencia que la epistemología (por extensión, también la filosofía) obedeciese a parámetros y estándares impuestos por la ciencia, por lo que no serían los propios de la disciplina epistemológica, sino que se haría una adopción directa de parámetros ajenos a partir de los cuales evaluar su progreso; un aspecto inaceptable para la evaluación de éste en la perspectiva pluralista, pues en ésta es necesario que el avance de una disciplina se valore de acuerdo con sus propios estándares, escogidos desde dentro de ella y según su naturaleza. Además, al aceptar una metodología, valores y fines científicos que, desde su perspectiva, son los distintivos de cualquiera de las ciencias, apuesta por una sola ruta de progreso al que cualquier disciplina que busca conocer debe ajustarse. Siendo la filosofía tan variada y diversa, esto significaría limitar sus capacidades de crecimiento y de otorgarnos entendimiento del mundo a una sola perspectiva.

Si recordamos la imagen del árbol cuyas raíces representan las rutas por las cuales la filosofía podría avanzar, vemos que Quine sugiere que sólo conservásemos una sola de las rutas de crecimiento, es decir, que cortemos todas las demás raíces y apostemos el crecimiento del árbol a la eficacia de una sola de sus raíces; en pocas palabras, que confiemos el crecimiento y la solidez de nuestro conocimiento a una sola corriente filosófica: naturalismo. Cabe destacar aquí un aspecto comentado por Olivé, quien enfatiza que este tipo de progreso al que Quine alude y que por su carácter unidireccional se parecería más al progreso lineal expuesto en un inicio, incluso en la ciencia es muy cuestionable; pues obedeciendo al desarrollo de la práctica científica, encontramos que no hay un conjunto de reglas o normas de investigación científicas, y de valores o fines perseguidos en la disciplina científica que sean válidos en todo momento y para cualquier época. Mucho menos podríamos decir que son los mismos parámetros para cada ciencia.[35]

[35] Olivé, L. (1992). "La epistemología naturalizada". *Revista Universidad de México,*

Además, comentamos que una de las implicaciones de esta difuminación de las delimitaciones entre la epistemología y psicología, así como entre la filosofía y la ciencia, harían que perdieran su autonomía y que no pudieran ya distinguirse problemas propios de aquéllas, dejando de lado cuestiones que, por no cumplir con los estándares establecidos, se abandonarían. En la noción pluralista de progreso, la existencia de propósitos, marcos contextuales y metodologías que buscan contestar a las más variadas preguntas desde los más variados puntos de vista, es precisamente lo que posibilita el progreso y lo que brinda la apertura a nuevas conexiones o desconexiones epistémicas que nos llevarán con el tiempo a un conocimiento más profundo de los asuntos.

Existe la posibilidad de que algún defensor de la propuesta quineana objetara que Quine aceptaría esta visión reduccionista del progreso y que no le causaría problemas desde su perspectiva concebirlo de tal forma. Debido a que, finalmente, lo que él considera conocimiento digno de perfeccionarse, es el que se obtiene o puede desarrollarse de acuerdo con los estándares científicos que menciona. A lo anterior objeción, podría contestarse que Quine estaría entonces negando para la filosofía, la cualidad que posibilitó su propia propuesta. Es decir, es precisamente por esta apertura, y en esta estructura interconectada y plural de la filosofía donde la propuesta del filósofo surge; es en este contexto filosófico donde cobra sentido. Por tal motivo, conviene citar el asunto del abandono, que en varios momentos comenta el autor.

El abandono puede entenderse de dos maneras. Si abandono sugiere el olvido e indiferencia total a las preguntas tradicionales epistemológicas, de manera que cierta parte esencial del pasado de la propuesta de Quine se borrase; se la estaría descontextualizando, pretendiendo así que surgió de la nada. Es necesario tener presentes las cuestiones que se había decidido abandonar; esto, en el sentido de que, finalmente, en contraposición a éstas se gestó una alternativa de reflexión y su nueva perspectiva se define y cobra especial significado. En cambio, si entendemos el abandono de las preguntas tradicionales como el cese del intento por tratar de responderlas por los métodos tradicionales, es un tema que sigue discutiéndose; empero, no considero que constituya una objeción para su propuesta, lo cual no es mi intención tratar aquí.

Según señalamos, la propuesta de Quine estaría sugiriendo que se cortasen o al menos se deshabilitaran todas las raíces con las que se conecta (aunque sea negativamente), exceptuando sólo a algunas que coincidan con su raíz principal y común, la cual representa en esta imagen sus estándares ideales. Si esto sucediera, Quine estaría renunciando a todas esas relaciones

No. 495, págs. 41-44

a partir de las cuales se generó y nutrió su propuesta, ya sea de forma positiva o negativa. A partir de esta red de raíces es donde su propuesta adquiere sentido y forma parte importante, dentro de dicha red, del progreso plural filosófico.

Conclusiones

A lo largo de nuestra exposición, hemos pretendido convencer al lector de que la propuesta del reemplazo de Quine entorpecería al progreso filosófico si se llevara a cabo. Existe una polémica acerca de la existencia del progreso en filosofía, por lo que a grandes rasgos dimos cuenta de ella. Nos declaramos en favor de su existencia y brindamos algunas de las razones por las cuales pensamos que es posible concebir el progreso. Señalamos que este progreso debía entenderse desde la perspectiva pluralista, lo que nos remite a un concepto más amplio y diferente de la noción de progreso que tradicionalmente solemos entender. Sin embargo, su flexibilidad y amplitud, discrepó fuertemente con la propuesta quineana. Puesto que la última es determinada y unilateral, no cuadraba en una concepción que admite más de una opción de acción, reflexión y progreso.

Argumentamos que uno de los grandes problemas de la propuesta naturalista de Quine es que, en su intento por fundir todas las otras disciplinas bajo los parámetros de las ciencias, olvidando así antiguos problemas o asuntos típicamente filosóficos, podría descontextualizarse, eliminando de su panorama precisamente el ambiente conceptual en el que surgió y en el que cobra sentido. Por tanto, si la propuesta de Quine se entiende como una iniciativa de acción, podría llegar a tener todas las consecuencias de las que hablamos y que mencionamos en el presente escrito; sin embargo, si la comprendemos como una perspectiva filosófica más, nos percataremos que forma una parte muy importante de la estructura de progreso que está en continuo cambio y avance.

NATURALISMO Y NORMATIVIDAD

Ian Quallenberg[*]

Resumen El objetivo central de este ensayo es esbozar una aproximación naturalista al análisis del conocimiento capaz de dar cuenta de la normatividad. Sostengo que las motivaciones del naturalismo trascienden los límites impuestos sobre las distintas áreas de la filosofía. En el primer apartado, hago una breve introducción histórica en la que defiendo que, si bien *naturalismo* es un concepto ambiguo, puede caracterizarse mediante ciertos principios que expresan sus compromisos básicos. En el segundo, analizo las críticas de Putnam, expresas en su artículo "Por qué la razón no puede ser naturalizada", a propuestas naturalistas relacionadas con la teoría del conocimiento, y parto de réplicas a ellas para enunciar tres tesis compatibles que definen la propuesta naturalista que me propongo defender. En el tercero, explico cómo esta propuesta es compatible con la normatividad en epistemología. En el cuarto, detallo algunas consecuencias de adoptar esta propuesta.

Abstract The main objective of this essay is to sketch out a naturalistic approach to the analysis of knowledge capable of giving an account of the normativity. I maintain that the motivations of the naturalism transcend the imposed limits on the different areas of philosophy. In the first section, I make a short historic introduction where I defend that, even though *naturalism* is an ambiguous concept, it can be distinguished by certain principles that express its basic compromises. In the second one, I analyze Putnam's criticism, that are in his article "Why reason can't be naturalized", to naturalist proposals related to the theory of knowledge, and I start from replies to them to enunciate three compatible thesis that define the naturalist proposal that I intend to de-

[*] Universidad Autónoma de México, Azcapotzalco, México.

fend. In the third one, I explain how this proposal is compatible with the normativity in epistemology. In the fourth one, I detail some consequences of adopting this proposal.

Palabras clave
Putnam, propuesta naturalista, teoría del conocimiento, epistemología

Keywords
Putnam, naturalist proposal, theory of knowledge, epistemology

Tres principios básicos del naturalismo

En un sentido histórico causalmente conectado de manera relevante con su uso (indefinido) contemporáneo, el término *naturalismo* aparece en ciertas discusiones que ocurrieron en Estados Unidos durante la primera mitad del siglo xx.[1] Entre los primeros pensadores que se consideraban a sí mismos naturalistas (y no sólo "filósofos naturales", como en siglos pasados, donde el término designaba más un dominio de estudio que una tendencia ideológica), se encontraban Ernest Nagel, John Dewey, R.W. Sellars y Sidney Hook. Aunque estos autores defendían ideas muy distintas, tenían una motivación en común: crear una alianza fuerte entre la ciencia y la filosofía. Esta motivación implicaba ciertos compromisos ontológicos y metodológicos. Por el lado ontológico, estaba la aceptación de la tesis general según la cual la realidad estaba agotada por objetos postulados por las llamadas *ciencias naturales* o, en un sentido negativo, el rechazo de cualquier aseveración que involucrara objetos o fuerzas "sobrenaturales" capaces de determinar o formar parte de sucesos reales. Esta idea es expresada con más precisión por lo que hoy se conoce como *fisicalismo*, mediante el principio de completitud causal: todo efecto estrictamente físico puede ser explicado mediante causas estrictamente físicas. Por el lado metodológico, se comprometían con la propuesta de que el método científico podía y debía —en la medida de lo posible— ser utilizado para investigar todas las esferas de la realidad, incluso aquellas que tuvieran que ver con lo que usualmente se ha llamado el *espíritu humano*.[2] Ambas formas de naturalismo son interdependientes: el rechazo de entidades no naturales implica que

[1] R. Feldman, "Naturalized in Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* 2006 [en línea], disponible en http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-naturalized/

[2] *Ibidem*.

no se puede apelar a propiedades especiales (como la mente) que exijan que el comportamiento humano sea estudiado bajo una metodología distinta de la empleada por las ciencias que estudian la naturaleza. Además, la inserción del ser humano en el mundo natural, cuyas capacidades cognitivas son consideradas mecanismos de supervivencia, productos evolutivos falibles, lleva a la negación de una fuente cognitiva indubitable (aunque en casos como el de Sellars esto se deba a consideraciones filosóficas). Las principales motivaciones de este naturalismo pueden caracterizarse mediante los siguientes tres principios:

A) El conocimiento humano involucra un proceso dinámico.
B) Los modelos coherentes con virtudes externas (como capacidades de predicción y/o retrodicción) nos ayudan a entender mejor diversos aspectos de la realidad.
C) Los asuntos humanos pueden entrar en descripciones nomológicas de comportamiento: no hay una asimetría esencial entre los seres humanos y otros seres del mundo natural que implique que en principio sea imposible aplicar metodologías similares a las empleadas sobre los segundos para estudiar a los primeros.

Estos principios son sumamente vagos y, en consecuencia, caracterizan un concepto de naturalismo básico cuyos límites son borrosos. Pero los he formulado así intencionalmente para poder englobar la diversidad de propuestas ontológicas y metodológicas que hemos visto dentro de lo que creo que deben ser compromisos fundamentales de todo naturalismo contemporáneo. El contenido de A, B y C se vuelve más claro cuando se comparan con visiones paradigmáticamente contrarias.

A representa la versión positiva del rechazo de lo *a priori* y de la idea de un fundamento inamovible que funcione como la base de todo el conocimiento. Cualquier afirmación que contuviera o implicara la existencia de fuentes de conocimiento innatas o absolutamente infalibles entraría de modo claro en contra de este principio. No lo he formulado como la aceptación del empirismo, puesto que por lo menos algunas posturas empiristas se comprometen con la tesis de que todo nuestro conocimiento viene de un conjunto finito de facultades receptoras. Como he señalado, un naturalista podría defender que el conocimiento también puede construirse a partir de capacidades innatas biológicas que no siempre tienen una relación directa con lo que en general llamamos *experiencia*. Sin embargo, admitiría que estas capacidades no son incorregibles a la luz de la experiencia, aunque esta relación pudiera llegar a ser muy compleja. Tal vez si se formulara la tesis central del empirismo bajo la afirmación de que todo elemento cognitivo depende en última instancia y de alguna manera de la experiencia,

entonces caracterizar A como la aceptación del empirismo sería aceptable para dar la cohesión apropiada a la multiplicidad de propuestas naturalistas. Sin embargo, la distinción entre "venir de" y "depender de" puede ser más complicada y comprometedora que la simple afirmación de que toda fuente o aproximación cognitiva, por más confiable que sea, puede ser revisada con el paso del tiempo. El principio *A* también podría entenderse mejor en relación con la tesis de John Dewey, según la cual las metodologías que usamos dependen de las propiedades de su objeto de estudio y no viceversa.[3] Pero creo que la formulación más vaga que yo he utilizado captura implícitamente más ángulos desde los cuales puede entenderse esta idea general.

B tiene que ver con la motivación naturalista de apelar a los métodos de la ciencia para enriquecer distintas áreas del conocimiento. Pero, como he dicho más arriba, no todos los filósofos naturalistas son igual de optimistas respecto de las capacidades explicativas de la ciencia en todos los campos, y el grado en que crean que las teorías científicas pueden aportar algo en distintas ramas del conocimiento variará en función de ello. Además, no todos tendrán necesariamente la misma opinión sobre la relación entre ciencia y sentido común o entre lo que estrictamente son disciplinas científicas y el resto de alternativas viables que empleamos los humanos para generar y ordenar información a partir de la experiencia. Por eso, he usado la expresión *modelo*, en lugar de *teoría científica*. Entiendo un modelo a la manera de Giere: como una entidad abstracta diseñada de tal forma que sus elementos son capaces de representar distintos aspectos (posibles o actuales) de estructuras del mundo real.[4] Bajo esta caracterización, un modelo puede ser desde una formulación matemática que describe la expansión del universo hasta un mapa que permite guiarse en una plaza comercial. Esta noción flexible permite difuminar los límites entre la ciencia y otras aproximaciones empíricas como la filosofía y el sentido común (o hacer que su relación sea una cuestión gradual) y por ello entra en armonía con las motivaciones fundamentales del naturalismo metodológico. Ejemplificaré esta idea en los apartados siguientes.

Por otro lado, B sigue siendo bastante ambiguo. Pues ¿qué significa la expresión *entender mejor*? Para empezar, ¿entender mejor comparado con qué? Una respuesta plausible es que en comparación con modelos incoherentes o sin capacidad predictiva (y otras virtudes relacionadas) o con estas capacidades en un grado inferior. De hecho, la aceptación de B está íntimamente relacionada con la aceptación de A por la siguiente consideración.

---

[3] John Dewey, "El patrón de la investigación", *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

[4] Ronald Giere, "How models are used to represent reality", *Philosophy of Science*, núm. 71, 2004 [en línea], disponible en http://www.tc.umn.edu/~giere/hmurr.pdf

Dado un sistema cualquiera (una estructura real, una esfera de relaciones, un aspecto del mundo, y demás), hay infinitos modelos coherentes posibles por medio de los cuales podríamos representarlo. En general, tenemos (y deberíamos tener) siempre algún criterio selectivo que determina cuáles de ellos son adecuados y cuáles no. Para alguien que acepta A, este criterio de selección no puede depender sólo de la autoridad de ciertas facultades cognitivas o fuentes de información empleadas para generar cierta representación. Pues si no hay facultades cognitivas infalibles, si toda fuente de conocimiento es revisable, la confianza que depositemos en cierta facultad en un caso determinado depende de la relación de adecuación entre ciertas clases de sistema y el tipo de representación que ellas nos permitan generar, y no viceversa. Entonces, una alternativa muy viable es conectar este criterio de selección con virtudes funcionales para un modelo, como son las capacidades de predicción y retrodicción (y otras relacionadas con ellas). Por supuesto, B no es una implicación estrictamente lógica de A, pero ofrece una ruta muy tentadora para solucionar el problema de selección de posibilidades lógicas de representación para alguien que acepte A.

C es un principio directamente relacionado con el compromiso del naturalismo metodológico frente a la afirmación de que el método o los métodos científicos pueden servir para estudiar distintos ámbitos de la realidad, incluso los que tienen que ver con la esfera de "lo humano". También se conecta con el naturalismo ontológico y sus compromisos contemporáneos en la medida en que la completitud causal no permite postular fuerzas no naturales que pudieran implicar una asimetría radical entre los seres humanos y el "mundo natural". Por ejemplo, cualquier especie de dualismo o afirmación que implicara que ciertos componentes constitutivos del ser humano (la mente, el espíritu, el alma, y demás) están hechos de una sustancia *sui generis* y que, por tanto, las cuestiones relacionadas con los seres humanos deben estudiarse de manera completamente distinta de como se estudia el mundo natural, iría claramente en contra de este principio.

Debería enfatizar que no estoy afirmando que los tres principios que he expuesto definan al naturalismo, en el sentido de que den condiciones necesarias y suficientes que determinen qué posturas filosóficas caben dentro o fuera sus límites. Pero creo que representan compromisos importantes y están conectados de manera apropiada con el uso histórico del término, dando así cierta cohesión a las distintas variantes. Estos principios en conjunto y las interpretaciones que les he dado también pueden concebirse como parte de una propuesta argumentada para unificar varias corrientes del naturalismo, enfatizando sus puntos de encuentro. Muchos de mis argumentos siguientes dependen de que esta propuesta sea aceptable.

Tres réplicas naturalistas a Putnam

En el apartado anterior, esbocé tres principios básicos que unifican al naturalismo en general. En éste, enunciaré tres proposiciones más específicas que en conjunto iluminan una vía racional por la cual el naturalismo epistemológico puede dar cuenta de la normatividad. Sin embargo, es difícil entender las ventajas de esta vía si no se compara con las críticas que se han hecho a otras alternativas epistemológicas ya exploradas. Tampoco se entenderá la necesidad de defender que el naturalismo epistemológico puede dar cuenta de la normatividad, si de entrada no se examinan argumentos fuertes en contra de esta posibilidad.

Considero que una de las críticas más fuertes al naturalismo epistemológico (y al naturalismo en general) viene de parte de Hilary Putnam, en "¿Por qué la razón no puede ser naturalizada?"[5] Debido a ello y por lo que he dicho antes, enunciaré las tres proposiciones mencionadas dentro del contexto de las críticas de Putnam a distintas propuestas de naturalismo epistemológico. En algunos casos, trataré de aclarar la postura que defiendo; en otros, otorgaré cierto peso a las críticas de Putnam y sólo tomaré un aspecto rescatable de la propuesta en cuestión. Dentro de cada réplica, enunciaré la proposición que se genera por medio de ella.

Putnam hace una distinción similar (aunque no idéntica) a la que yo he hecho entre naturalismo ontológico y metodológico. Él habla del "intento de naturalizar la metafísica" y del "intento de naturalizar la razón". Afirma que ambos son intentos por reducir nociones humanas (mentalistas, intensionales, intencionales, entre otras) a nociones materialistas. En cierto sentido, también toma los compromisos fisicalistas como representantes del naturalismo metafísico (que yo llamaría ontológico, aunque esta distinción terminológica en el presente contexto no es sustancial). Putnam cree que el fisicalista sólo intenta mostrar que la ciencia está verificando progresivamente la verdadera realidad. En ese sentido, la afirmación central del fisicalismo le parece desprovista de información, pues la única afirmación es que el mundo se compone de elementos "naturales", y al mismo tiempo, el criterio de lo que es "natural" es todo y sólo lo que la ciencia necesita postular. Pero entonces la tesis central del naturalismo metafísico se vuelve inocua: decir que la ciencia confirma cada vez más que la realidad es natural, cuando el criterio de lo que es natural es lo que la ciencia postula, es completamente redundante. Se advertirá que, a partir de lo que he dicho sobre el naturalismo ontológico, puedo agregar algunos matices. Lo haré más adelante. Por ahora, discutiré sus críticas al "intento de naturalizar la

[5] Hilary Putnam, "¿Por qué la razón no puede ser naturalizada?", *Signos Filosóficos*, vol. IX, núm. 18, 2007.

razón", que asumo que es por completo equivalente a lo que podríamos llamar *naturalismo epistemológico*, pues él alterna indistintamente entre los términos *creencia racional* y *creencia justificada*.

Putnam dice que las distintas formas de epistemología naturalizada desprecian los planteamientos y métodos tradicionales de la epistemología. Él cree que la multiplicidad de posturas naturalistas se explica por el hecho de que todas son reacciones particulares con respecto del rechazo general de un fundamento indubitable como base del conocimiento. Yo he implicado algo similar al decir que parte de lo que unifica al naturalismo en general es la aceptación del principio A, si bien he optado por la formulación positiva de este rechazo. Putnam hace una comparación interesante entre el naturalismo metafísico y el epistemológico:

> Georg W. F. Hegel denunció la idea de un punto *arquimedeano* desde el cual la epistemología pudiera juzgar todas nuestras creencias científicas, legales, morales, religiosas, etcétera (y establecer los estándares para todos los asuntos especiales). Es cierto que Bertrand Russell y George Edward Moore ignoraron esas recomendaciones de Hegel (como también ignoraron a Immanuel Kant), y revivieron la epistemología fundacionalista; pero hoy esa empresa tiene pocos defensores. El hecho de que el epistemólogo naturalista está intentando reconstruir lo que puede de una empresa que pocos filósofos de juicio verían sin defectos, es tal vez la explicación del hecho de que la tendencia naturalista en epistemología se expresa de formas variadas y mutuamente incompatibles, mientras que la tendencia naturalista en metafísica parece ser, y se ve a sí misma, como un movimiento unificado.[6]

Así, el naturalismo epistemológico surgiría de la necesidad de hacer algo frente a las ruinas de un proyecto fracasado, del intento de establecer un punto *arquimedeano*. Pero la posibilidad de este proyecto no generaría una sola ruta alternativa (como en el caso del naturalismo metafísico). Entre las propuestas naturalistas que surgen de la desconfianza en el intento de apoyarse en un punto *arquimedeano*, Putnam destaca y critica las siguientes:

Epistemología evolucionista: para esta postura, la razón es una capacidad de supervivencia que evolucionó de la misma forma que el resto de las capacidades físicas humanas. Bajo este esquema, una creencia se considera racional o justificada si se genera a partir de esta capacidad.

La teoría confiabilista de la racionalidad: Putnam atribuye esta aproximación a Alvin Goldman. Según esta teoría, una creencia está justificada cuando se deriva de un método confiable (o principio doxástico, en palabras más cercanas a la terminología del mismo Goldman). Un método

[6] *Ibidem*.

es confiable cuando genera verdades con alta frecuencia. Entonces *S* está justificado en creer en *P* si *P* se deriva de un método *M* que deriva creencias verdaderas sistemáticamente.

Relativismo cultural: la idea central de esta visión es que los estándares aceptados por una cultura definen lo que es racional para ella y que no hay manera de pararse en un punto neutral (fuera de los propios estándares culturales) para determinar lo que es racional. Si S pertenece a la cultura C, S está justificado en creer en *P* cuando los demás miembros de C aceptan P. Putnam afirma que Richard Rorty puede ser considerado un representante emblemático de esta postura.

Imperialismo cultural: el imperialista cultural afirma que una creencia está justificada cuando está avalada por los estándares de su propia cultura. Putnam admite que no conoce un filósofo serio que se comprometa explícitamente con esta visión, aunque cree que algunos discursos lo hacen de manera implícita.

Epistemología naturalizada de Quine: esta propuesta parte de la argumentación de Quine de que tanto el lado de justificación doctrinal como el lado de reducción conceptual de la epistemología tradicional han fracasado, y que eso implica que no hay buenas razones para no apelar a la psicología. Putnam considera que el proyecto de Quine entraña un eliminacionismo puro que consiste en rechazar todas las nociones normativas de la epistemología (justificación, buenas razones, y demás) para reconstruir la noción de evidencia en términos de estimulaciones sensoriales que causan asentimiento ante ciertas proposiciones. Según la interpretación de Putnam, esta forma de naturalismo contiene la propuesta radical de simplemente abandonar la epistemología para dar lugar a la psicología.

La objeción principal de Putnam al imperialismo y relativismo cultural es que, si bien es cierto que el discurso y nuestras evaluaciones de verdad y falsedad sólo tienen sentido desde el trasfondo de una tradición heredada, también es cierto que los estándares culturales se renuevan y reconstruyen constantemente a lo largo del tiempo, y la idea de racionalidad es un componente esencial de este proceso. Igualar la razón o la justificación con el consenso social equivale a olvidar que el consenso entre aquellos que se están desarrollando presupone la razón antes que definirla.

Putnam considera que estas posturas son naturalistas porque son reacciones epistemológicas ante la caída del proyecto fundacionalista y porque él entiende el naturalismo en general como el intento de reducir un aspecto de la realidad a alguna ciencia (ya sea una ciencia "dura" como la física o la biología, o una ciencia como la antropología y la sociología. Yo he aportado un criterio más restringido en la primera sección al caracterizar al naturalismo mediante ciertos principios interdependientes que representan sus

compromisos importantes. En todo caso, no discutiré las incoherencias que Putnam ve en estas posturas aquí.

La crítica de Putnam a la epistemología evolucionista consiste en que la afirmación ingenua, según la cual la razón es una capacidad para llegar a creencias que promueven nuestra supervivencia o nuestros genes (o que una creencia está justificada cuando es producto de una capacidad que promueve lo mismo), se presta a contraejemplos obvios. Bajo esa definición, dice Putnam, las protocreencias de las cucarachas deberían ser consideradas más racionales que las nuestras. Además, él no ve ninguna dificultad en imaginar un mundo posible en el que las creencias irracionales incrementaran la capacidad de supervivencia o uno en el que las racionales condujeran de manera sistemática a la extinción.

Putnam dice que otra opción que tiene el epistemólogo evolucionista es definir la razón como una capacidad evolutiva que sirve para descubrir verdades. Pero él cree que esto implica comprometerse con una noción de verdad por correspondencia, y eso le parece inaceptable por razones que mencionaré al analizar la crítica al confiabilismo de Goldman (a quien también hace esta crítica).

Réplica: Putnam asume protocreencias en cucarachas para dar su contraejemplo a la idea de que un proceso efectivo de supervivencia no hace que un mecanismo sea racional. No todo el mundo aceptaría esta manera de argumentar, pues no todo el mundo estaría de acuerdo en que es correcto atribuir alguna especie de intencionalidad a seres no humanos (o tal vez sólo a seres que no alcanzan niveles similares de complejidad). Pero éste no debería ser un problema. El ejemplo puede modificarse pensando en un mundo posible en el que los seres humanos con creencias irracionales sobreviven por cuestiones de azar. Digamos que en el mundo W hay un grupo G de personas que le rezan a las piedras (que en realidad son piedras normales) para saber qué hacer. Todos los demás seres de W (que son similares a humanos normales de hoy) se burlan de los miembros de G y los consideran completamente irracionales. Pero un día una piedra "declara" frente a G (o eso creen ellos) que deben hacer un hoyo en la tierra y construir un *Bunker*. Cuando la gente les pregunta por qué hacen lo que hacen, ellos responden "porque así lo dice la piedra". Pero un día cae una bomba nuclear que destruye a todos, excepto a los miembros de G, quienes se encuentran debajo de la tierra, en el *Bunker,* rezando a su piedra. Sus extrañas creencias los habrían llevado a la supervivencia y, sin embargo, sería poco intuitivo decir que por eso eran más racionales que las de los demás seres de W.

Pero todavía podría replicarse que este ejemplo no muestra nada en contra de esta visión, especificando que las creencias racionales (o justificadas) son las que se derivan de una capacidad (entendiendo "capacidad" como un mecanismo real en un ser vivo que se ha refinado mediante pro-

cesos evolutivos) que de manera sistemática facilita la supervivencia. En el ejemplo de las piedras, la creencia funciona sólo en una ocasión aleatoria y además no se deriva de una facultad que distinga a los miembros de G como mecanismos evolutivos. Pero eso sólo nos llevaría a dar un contraejemplo más oscuro.

Digamos que el mundo W1 es idéntico al nuestro, excepto en que hay una variación humana *V* similar a humanos normales, excepto en el hecho de que tienen un mecanismo cerebral que los lleva a matar y violar a otros humanos constantemente. Supongamos que los genes que determinan este mecanismo son dominantes y, entonces, entre más violan y matan a la posible competencia, esta forma de comportamiento cada vez se esparce más en W1, y los miembros de V y sus futuros hijos acaban siendo la mayoría. Sería perverso afirmar que las creencias como "matar es bueno", que se derivan de la capacidad evolutiva terrible de los miembros de V, son racionales (o están justificadas, o algo similar).

Pero todavía podría dar una respuesta a alguien que diera importancia a la relación entre la evolución y la racionalidad: podría admitir que las consecuencias de conectar la racionalidad con la supervivencia en W1 son poco intuitivas, pero podría tratar de mostrar por qué las vemos así, explicando nuestra intuición desde una perspectiva biológica. Podría decir que la manera en que hemos evolucionado en el mundo real ha determinado los límites de lo que podemos justificar o considerar racional. Si no fuéramos los mecanismos biológicos que somos, si nuestra historia evolutiva hubiese sido distinta, nuestra noción de racionalidad (nuestras intuiciones sobre lo que es una creencia justificada, y nociones normativas similares) sería distinta (si es que tuviéramos una). Así, no se comprometería con la tesis metafísica de que la supervivencia define la racionalidad, pero sí con la aseveración de que en el mundo real nuestras capacidades, entendidas como productos y subproductos biológicos de un proceso complejo de selección, condicionan los límites de lo que podemos exigir y permitir con nuestras nociones de racionalidad.

Creo que hay un grano de verdad en una respuesta de este tipo de respuesta. Es cierto que una derivación lineal que parta de la estructura de un mecanismo biológico y la efectividad que se da entre ese organismo y el medio ambiente para deducir cuáles de sus creencias son racionales y cuáles no, no es muy prometedora; incluso si se restringe su aplicación a la estructura del mundo actual. De entrada, es innegable que las ideas conectadas con la racionalidad han cambiado históricamente, y es un hecho que nos desarrollamos más rápido en cuanto entes históricos y sociales que en cuanto entes biológicos, y sería difícil defender que las regularidades históricas se reducen a principios de la biología (en el sentido en que fuera posible predecir las primeras mediante derivaciones lógicas de los segundos). Pero

no es arriesgado afirmar que las regularidades biológicas subyacen bajo la estructura del desarrollo histórico o que los procesos históricos supervienen de procesos biológicos.

En otras palabras, no podríamos decir lo que va a suceder en un plano histórico simplemente conociendo un conjunto finito de hechos biológicos, pero sí podríamos marcar límites de posibilidad histórica conociendo los límites de posibilidad biológica (suponiendo que no vamos a cambiar nuestra configuración biológica mediante instrumentos artificiales). De manera similar, la racionalidad no se reduce a la biología (en el sentido de que pueda hacerse una derivación lineal de los hechos biológicos para evaluar creencias), pero los límites de lo que podemos exigir en un ser humano racional están condicionados por las posibilidades definidas por la clase de mecanismos biológicos que somos. Introduciré unas nociones de Daniel Dennett para desarrollar más precisamente esta idea.

Dennett distingue entre tres tipos de postura que podemos tomar para predecir y explicar el comportamiento de un sistema.

Postura física: con la que se predice o explica el comportamiento de un sistema mediante lo que se sabe acerca de su estructura física y su relación con ciertos principios o leyes de las ciencias duras.

Postura de diseño: donde se abstraen ciertos detalles de la constitución física del sistema y se asume que está diseñado bajo ciertos fines y que sus componentes tienen funciones distintas.

Postura intencional: con la que se explica o predice el comportamiento, atribuyendo intenciones al sistema (creencias, deseos, dudas, y demás). Se trata al sistema como a un agente racional y se deducen sus creencias y deseos a partir de su situación en el mundo. A la vez, se predice su comportamiento suponiendo que actuará para satisfacer sus deseos en función de las creencias que tiene.

Un sistema intencional es cualquier objeto cuyo comportamiento podemos predecir o explicar, adoptando la postura intencional. Un sistema de diseño es cualquier objeto con el que podemos hacer lo mismo bajo la postura de diseño. Y un sistema físico es cualquier objeto con el que podemos hacer lo mismo adoptando la postura física.

Bajo esta definición, una máquina de ajedrez (como la famosa Deep Blue o, para dar ejemplos contemporáneos, Rybka y Stockfish) es al mismo tiempo un sistema intencional, un sistema de diseño y un sistema físico, pues podemos adoptar los tres tipos de postura para jugar contra ella (prediciendo y explicando su comportamiento). Podemos adoptar la postura intencional, atribuyéndole deseos de la forma "quiere ganar material" o "está buscando empatar en este posición"; en función de creencias del tipo "cree que si intercambiamos reinas, mi ataque se hace más débil" o "cree que puedo coronar mis peones primero en un final de juego", entre otras.

De hecho, esta es una postura que los seres humanos no familiarizados con el funcionamiento de una computadora de ajedrez adoptan al jugar contra ella. Pero quien entiende la manera en que una máquina particular funciona puede adoptar la postura de diseño, prediciendo su comportamiento a partir de ahí: "sus funciones de preferencia están diseñadas de tal forma que si no ve un jaque mate en su horizonte de posibilidades tome el material ofrecido y, por lo tanto, aceptará mi sacrificio", por ejemplo. Jugar contra ella adoptando la postura física involucraría estudiar los detalles entre las relaciones subatómicas que permiten derivar lo que hará la máquina, lo que en este caso sería sumamente impráctico. Como queda claro por este ejemplo, la postura apropiada hacia un sistema depende del contexto.

La postura física es más precisa en sus predicciones que la de diseño, pero es menos eficiente en niveles más altos de complejidad. Es más fácil aproximarse a un ser vivo como si fuera un organismo funcional que como un sistema físico si se va a hacer un modelo que lo tome como un individuo en un ecosistema. Pero si se quiere predecir a la perfección la reacción de algunos de sus componentes celulares ante ciertas sustancias, es preferible adoptar la postura física. Lo mismo cabe decir de la intencional: atribuir creencias a cierto sistema (digamos que a un ser humano) no nos lleva a predecir el comportamiento de sus neuronas con altos índices de adecuación, como si lo hiciéramos mediante la postura física (o de diseño); pero conducir un auto pensando en todas las posibilidades físicas es mucho menos eficiente que atribuir creencias y deseos a los demás conductores.

Gracias a esta terminología, ya puedo especificar mejor la idea de que un proceso o mecanismo subyace a o es más fundamental que otro. El sistema *X* subyace al sistema *Y* si ambos son aspectos de la misma estructura que sirven para explicar o predecir su comportamiento, pero la postura que define la clase de sistema que es *X* involucra grados más altos de precisión y la postura que define la clase de sistema que es *Y* es aplicable en grados más altos de complejidad. Entonces, es claro que los sistemas físicos subyacen a los funcionales, y éstos, a su vez, son más fundamentales que los intencionales.

Las descripciones de un sistema no siempre se reducen a las descripciones de sus sistemas subyacentes (las descripciones de funcionamiento de una máquina de ajedrez no determinan positivamente todas las descripciones intencionales que podrían ser útiles para jugar contra ella). Pero las posibilidades que atribuimos a un sistema se delimitan de forma negativa respecto de las capacidades de sus sistemas subyacentes. Supongamos que jugamos contra una máquina y, desde la postura intencional, hacemos la siguiente descripción de su comportamiento: "cree que haciendo el movimiento que hizo va a ganar y quiere ganar". Pero alguien nos informa que sus funciones de preferencia están programadas para siempre intercambiar

piezas hasta llegar al empate. Entonces, rechazaríamos nuestra suposición inicial por ser incompatible con niveles más fundamentales de descripción.

Esto arroja cierta luz sobre la idea anterior de que nuestros mecanismos subyacentes delimitan negativamente las posibilidades de la razón. Por ejemplo, nunca creeríamos (o exigiríamos) que un sistema intencional humano cumpliera los requisitos de la omnisciencia lógica (que creyera en todas las implicaciones lógicas de sus creencias). Lo hacemos porque encontramos cierto equilibrio reflexivo entre nuestras exigencias y nuestras capacidades. Ésta es una convicción realista del sentido común. Pero si un modelo adecuado de nuestros mecanismos cognitivos arrojara resultados no tan triviales sobre los límites de nuestras capacidades; incluso si esta descripción se encontrara en planos distintos de descripción (que nos metieran en un mismo plano con los demás seres del mundo natural), ¿no sería ésta una fuente de información tan buena como la del realismo del sentido común para modificar las posibilidades que creemos compatibles con nuestra idea de razón?

Podría objetarse que estoy hablando de la relación entre la razón y los hechos científicos sin ton ni son, alternando entre un plano descriptivo y uno normativo injustificadamente. Me ocuparé de esta distinción en la tercera tesis. Pero ahora que he aclarado algunas nociones, enunciaré la primera:

T1. Las posibilidades de un sistema intencional se delimitan negativamente a través de sus mecanismos subyacentes.

La principal crítica de Putnam al confiabilismo es que, al caracterizar lo racional como aquello a lo que llegamos mediante un método confiable y definir un método confiable como algo que nos lleva sistemáticamente a verdades, Goldman se compromete con una teoría de la verdad como correspondencia. Putnam cree que eso hace que su principio epistemológico para determinar si una creencia está justificada sea incapaz de aportar un criterio operacional, pues él cree que toda verdad es relativa a un discurso o forma de hablar (los objetos rojos existen desde el discurso del sentido común, las partículas subatómicas desde el discurso de la física…), y que por eso la única teoría de la verdad aceptable es la que la define como aceptabilidad racional. Pero ésta no es una alternativa para Goldman, porque caracterizar la razón como un método que nos lleva sistemáticamente a creencias racionalmente aceptables sería redundante. Sin embargo, optar por la teoría de verdad por correspondencia tampoco sería muy útil, puesto que —sigue la crítica— no podemos salirnos de nuestra propia piel para determinar lo que es verdadero y lo que es falso: bajo esta teoría, no habría forma humana posible de saber si estamos siguiendo un principio que nos lleva a la verdad o no.

Réplica: Lo primero que hay que señalar es que el principio de Goldman es un metaprincipio epistémico que se refiere a las propiedades que debe tener un buen principio doxástico normativo.[7] La objeción de que este principio no es operacional en el sentido de que no nos dice cómo encontrar verdades no aplica aquí, puesto que Goldman sólo está señalando una propiedad necesaria que todo principio doxástico normativo debe tener: no está especificando cuál es este principio. Cuando hablamos desde este plano metanormativo, el punto no es especificar maneras de estar justificado (en el caso de Goldman, encontrar maneras de descubrir verdades), sino especificar maneras de determinar si otro individuo racional está justificado. En el plano metanormativo, no analizamos la relación entre un individuo y la verdad, sino las relaciones de normatividad intersubjetiva. Cuando un individuo cree que P, entonces cree que P es verdadera. Por eso, la aplicación del criterio de Goldman sólo requiere que un individuo compare sus propias creencias con las del agente racional que está evaluando. Que las creencias del individuo que evalúa después pudieran resultar falsas no es un problema de Goldman; es un problema de los seres falibles que somos.

Para detallar esta idea, introduciré la noción de un sistema intencional normativo de orden superior. Un sistema intencional de primer orden sólo tiene intenciones (principalmente creencias y deseos) que se refieren a objetos no intencionales ("X cree que las manzanas son sabrosas", "X quiere comer una manzana", y similares). Un sistema intencional de segundo orden tiene intenciones que se refieren a intenciones ("X cree que Y cree que P", "X desea que Y crea que Q", y similares). Un sistema intencional de tercer orden tiene intenciones que se refieren a intenciones que se refieren a intenciones, y así sucesivamente. Un sistema intencional es de orden superior cuando está arriba del primer orden. La complejidad de los sistemas de orden superior les permite no sólo tener actitudes doxásticas (dudas, creencias, y demás) y teleológicas (deseos, aversiones, entre otros), sino también deónticas (obligación, responsabilidad, y demás) y epistémicas (justificación, conocimiento, entre otros), con las que se pueden evaluar entre sí ("X cree que Y está justificado en creer que Z", y similares). También pueden evaluarse a sí mismos, en la medida en que tienen creencias sobre la justificación de sus propias creencias y obligaciones ("X cree que su creencia en Y está justificada", por ejemplo). Entiendo un sistema intencional normativo de orden superior como un sistema intencional de segundo orden o mayor capaz de tener por lo menos actitudes doxásticas y epistémicas hacia otros sistemas intencionales y hacia sí mismo.

7 Alvin Goldman, "What is justified belief", en George Pappas, *Justification and Knowledge,* Dordrecht, D. Reidel, 1989.

Conectando esto con lo que antes refería, podemos interpretar lo que señala el metacriterio normativo de Goldman como un principio que dice que un sistema intencional normativo de orden superior (SNS) debería creer que la creencia de cualquier sistema intencional (incluyéndose a sí mismo) está justificada cuando se deriva de un principio doxástico que el sistema intencional en cuestión usa sistemáticamente para llegar a creencias que él (SNS) cree verdaderas (o simplemente cree, dado el paso trivial entre "creer que P" y "creer que P es verdadera"). Nótese que este criterio no es vacuo cuando un sistema intencional se evalúa a sí mismo; pues un sistema intencional puede tener creencias durante un tiempo finito. Así, SNS podría seguir el principio doxástico que dice que los boletos de lotería que empiezan y acaban con el número 9 tienen una alta probabilidad de hacerlo ganar. Este método generará creencias en SNS que, después de no ganar la lotería varias veces, considerará falsas y, desde ese punto normativo, podrá inferir que el método no es confiable. Pero, aunque se aplique este principio a sí mismo en este caso, de todos modos está siguiendo un principio metanormativo: este principio no le dice cómo llegar a la verdad, sólo que, dado lo que cree verdadero, debería rechazar las creencias que pudieran derivarse de cierto método que hasta entonces ha usado. Dicho esto, es claro que el principio de Goldman es completamente operacional.

Con base en lo anterior, la propuesta de Goldman es la que creo más compatible con los principios que expuse en la primera sección (especialmente con *A*), así que la segunda tesis será la formulación que yo he hecho de su propuesta:

T2:* *Sea SNS un sistema intencional normativo de orden superior y sea SI un sistema intencional cualquiera (incluyendo posiblemente a SNS). Sea K el conjunto de creencias actuales de SNS. Sea C una creencia cualquiera de SI y M un método que hace que SI derive sistemáticamente creencias contenidas en K. Entonces SNS debe creer que SI está justificado en creer en C.

La principal crítica de Putnam al naturalismo de Quine tiene que ver con que su obra entera es ambigua y sus ideas difíciles de reconciliar. Putnam afirma que hay una incompatibilidad entre lo que Quine propone en el artículo "Epistemología naturalizada" y otras afirmaciones contenidas en el resto de su obra. Para Putnam está claro que este artículo propone la eliminación de lo normativo y comenta que en otros escritos (y en conversación privada) Quine ha afirmado que no intenta excluir lo normativo. Además, señala que varios filósofos que han definido su metodología usando la expresión quineana de *epistemología naturalizada* han hecho en realidad (algunos, de manera explícita) epistemología normativa.

Putnam dice que una forma de reconciliar estas tendencias en conflicto podría consistir en reemplazar las teorías tradicionales de la justificación por alguna versión normativa del confiabilismo de Alvin Goldman; pero cree que Quine no tiene este recurso, porque en general rechaza el realismo metafísico, mientras que la noción de confiabilidad, según Putnam, presupone la de verdad. Él dice que la verdad es una noción aceptable para Quine sólo si es definida al estilo Tarski; pero que así definida no puede servir para la epistemología, porque en esta teoría la verdad no es una propiedad de las oraciones, sino una noción que permite ascender semánticamente para hablar de enunciados en lugar de objetos.

Réplica: No niego que la obra de Quine es ambigua. Si las ideas en el artículo mencionado no encajan por alguna razón con el resto de sus afirmaciones, ésa no es una preocupación para alguien que cree que las ideas mismas son buenas y las quiere incorporar en una propuesta naturalista de cierto modo. Putnam implica algo similar cuando menciona que alguien podría optar por reconciliar las tendencias en conflicto en Quine mediante alguna versión normativa del confiabilismo de Goldman. Yo lo haré exactamente al combinar la siguiente tesis con mi reformulación del principio metanormativo confiabilista enunciado en T2. Pero he defendido que la propuesta de Goldman sí es (o puede ser) operacional, y he ejemplificado esa afirmación mostrando cómo puede ser entendido en términos de la relación de pertenencia de una creencia de un sistema intencional al conjunto de creencias de un sistema intencional normativo de orden superior.

Quiero retomar y reinterpretar una idea importante de Quine en el texto discutido. El artículo "Epistemología naturalizada" de Quine puede dividirse en dos partes: una que da un argumento en favor de la conclusión de que no hay razones para no apelar a la psicología (y hay distintas formas de entender lo que *apelar* significa) y otra que consiste en una propuesta vaga sobre cómo hacer esto. He esquematizado lógicamente este primer argumento:

Definición de predicados:

P: Los enunciados sobre el mundo tienen acervos separables de consecuencias empíricas.

Q: Es posible hacer una reducción epistemológica tal que toda sentencia acerca del mundo resulte igualada a otra sentencia construida en términos de observación, lógica y teoría de conjuntos.

R: Es posible legitimar los conceptos de la ciencia mediante una reconstrucción racional.

S: La epistemología tiene una (última) ventaja sobre la psicología.

T: Hay razones para no apelar a la psicología desde la epistemología.

Argumento:

1. $\neg P \rightarrow \neg Q$	premisa
2. $\neg Q \rightarrow \neg R$	premisa
3. $\neg R \rightarrow \neg S$	premisa
4. $\neg S \rightarrow \neg T$	premisa
5. $\neg P$	premisa
6. $\neg Q$	MP: 5, 1.
7. $\neg R$	MP: 6, 2.
8. $\neg S$	MP: 7, 3.
$\vdash \neg T$	MP: 8, 4.

Para muchos (como para Putnam), la premisa más cuestionable de este argumento es la 4, que dice que si no es posible legitimar los conceptos de la ciencia mediante una reconstrucción racional, la epistemología pierde su última ventaja sobre la psicología (o la ciencia en general), pues muchos dirían que ésta no es la última ventaja de la epistemología, puesto que todavía se puede apelar a la normatividad. La ciencia simplemente describe, y no puede generar normas: "Pero si todas las nociones de corrección, tanto epistémicas como (metafísicamente) realistas son eliminadas, entonces ¿qué son nuestros enunciados si no meros sonidos? ¿Qué son nuestros pensamientos si no meras subvocalizaciones? La eliminación de lo normativo es equivalente a un suicidio mental."[8]

Alguna vez escuché en un debate sobre religión a un sacerdote reprochar a su oponente, un ateo fisicalista, que no entendía por qué, si sólo éramos materia y nuestras ideas no eran más que procesos químicos cerebrales, él (su oponente) se molestaba en siquiera presentarse al debate para discutir; a fin de cuentas, los procesos químicos no podían tener o no la razón. Este punto apuntaba hacia la incompatibilidad entre el cientificismo radical y la normatividad, y en lo absurdo que es, como seres humanos, eliminar todo el ámbito normativo y, al mismo tiempo, tratar de llevar nuestras vidas normales.

La observación es interesante también, porque conecta el lado ontológico con el normativo. Muchos eliminativistas ontológicos (como Churchland) dirían que la atribución de disposiciones doxásticas, teleológicas, epistémicas y deónticas (y estados mentales no intencionales, por otro lado) a sistemas físicos involucra una especie de "ficción útil" que responde, simplemente, a una teoría falsa del sentido común. Recordemos el ejemplo de la máquina de ajedrez, a la que atribuimos creencias y deseos para jugar contra ella: en ese caso no nos comprometeríamos con la afirmación de que la máquina tiene intenciones.

[8] H. Putnam, *op. cit.*

Ésta es en realidad una discusión muy compleja. Pero esbozaré la respuesta que podría darse desde la línea naturalista que estoy recomendando en esta sección. La ciencia crea modelos para representar distintos aspectos de la realidad. La aceptación o el rechazo de estos modelos dependen de virtudes externas de adecuación empírica (predicción, retrodicción, y demás) con respecto del sistema que pretenden representar. Distintos modelos capturan distintos aspectos de un sistema, y a veces no es posible hacer un modelo coherente que concilie todos estos aspectos: en algunos modelos de la física, la luz se comporta como onda y en otros, como partícula (y en otros, como ambas). Si a uno le importa investigar la difusión o la moción browniana, usa modelos del agua que la representan como una colección de partículas. Si la preocupación es el comportamiento del agua cuando fluye en tuberías, el mejor modelo es el que la representa como un fluido continuo. Uno podría decir que el modelo que describe el movimiento de las partículas describe los mecanismos subyacentes al comportamiento del agua como fluido continuo, pero eso no quiere decir que el agua como fluido se reduzca estrictamente al agua como partícula, pues de hecho no existe un solo modelo hoy en día capaz de utilizar la moción browniana para describir el comportamiento del agua en cuanto fluido dinámico. Es verdad que sí hay modelos que reemplazan, eliminan o incluyen a otros, porque sus virtudes extrínsecas (e intrínsecas, en algunos casos) son linealmente superiores. Pero mientras no se demuestre que de hecho se puede hacer tal modelo, la afirmación de que un sistema se reduce al otro es puramente metafísica. Como dije en relación al principio *B*, sí hay criterios de selección entre modelos (no podemos decir que todo modelo coherente posible en automático nos compromete ontológicamente). Pero estos criterios obedecen a comparaciones lineales y cuando, por ejemplo, uno es más general que el otro o abarca más casos y el otro predice con mayor precisión y menos eficiencia y sólo aspectos determinados, el criterio de selección implicado por *B* no opera. Conectando esto con lo anterior, es sensato decir que, cuando adoptamos la postura intencional hacia un sistema, lo modelamos como un sistema intencional: le atribuimos conjuntos indefinidos de intenciones, o intenciones sobre intenciones, y relaciones entre ellas ("*X* quiere que Y crea que está dormido porque quiere Z"). En el caso en que modelamos una máquina de Ajedrez como un sistema intencional, es claro que podríamos reemplazar perfectamente este modelo con uno que partiera de la postura de diseño (de hecho, leer sobre su funcionamiento ayuda mucho a vencerla). Pero no podríamos reemplazar de forma adecuada un modelo que partiera de la de diseño por uno que partiera de la postura física (como hemos visto, esto sería ridículo). Hay una asimetría con los seres humanos (y, en cierta medida, con otros seres complejos del mundo natural). Es claro que aquí no puede hacerse lo mismo en miles de situaciones

y, por lo que he dicho, se infiere que los modelos intencionales hacia ellos son indispensables. En la medida en que modelar desde la postura física (o la de diseño) los sistemas que encontramos en una carretera (conductores, automóviles, y sus relaciones) nos llevaría a la destrucción, el compromiso con intenciones humanas es un compromiso ontológico necesario.

Eso no quiere decir que los humanos y otros organismos vivientes no estén condicionados por sus sistemas más fundamentales. Lo que he dicho hasta ahora es compatible con la tesis 1. También es compatible con el fisicalismo de caso de Davidson (trivialmente, puesto que éste toma la causalidad como abstracta y no tiene problema en admitir distintos aspectos de un suceso), y con el fisicalismo de tipo que apela a la superveniencia (por la idea de que los mecanismos subyacentes condicionan las posibilidades de un sistema intencional). En la medida en que es compatible con estas posturas, lo dicho hasta ahora es compatible (en principio) con la motivación naturalista de no violar la completitud causal y, por las implicaciones que esta motivación tiene, también es compatible con el principio *C*. Sólo me he desviado para argumentar por qué este enfoque naturalista no necesita comprometerse con tesis ontológicas tan fuertes como el fisicalismo reductivo y el eliminacionista. Este punto ontológico es importante para la relación entre naturalismo y normatividad en epistemología, puesto que elimina confusiones que aclararé más adelante. Pero hasta ahora he dicho por qué no es un problema comprometerse con la existencia de intenciones, no por qué es posible normar sobre ellas.

Pero antes quiero destacar algo importante del argumento de Quine que he presentado. Supongamos que tenemos buenas razones, junto a Putnam, para no aceptar la cuarta premisa (porque creemos que la normatividad es todavía una ventaja de la epistemología). Pero podemos aceptar las primeras tres por razones independientes de la cuarta; razones que el mismo Quine discute en el artículo mencionado y no puedo retomar aquí. Vacuamente, cualquier naturalista que acepte el argumento completo de Quine (como lo he interpretado) acepta las primeras tres premisas. Cualquiera que acepte las primeras tres, aceptará ⌐ R: que no es posible legitimar los conceptos de la ciencia mediante una reconstrucción racional. Esto quiere decir (entre otras cosas) que no es posible reducir los conceptos de la ciencia a un vocabulario del sentido común. Otros naturalistas aceptarán esta consecuencia por razones independientes de las premisas de Quine (como la indeterminación de la traducción, por ejemplo); así que me arriesgaré a asumir ⌐ R sin dar más argumentos en favor de la argumentación de Quine. Las consecuencias de aceptar esta oración son fuertes, incluso prescindiendo de la premisa de que ésta representaba la última ventaja. Hemos visto cómo para Putnam el naturalismo en epistemología surge del rechazo de un punto arquimedeano o una fuente cognitiva incorregible como la base

del conocimiento. Esto ocurriría en el ámbito de lo que Quine llama *el lado doctrinal de la epistemología*. Pero ⌐ R va más allá del rechazo de un punto arquimedeano en el lado doctrinal. Es la contraparte del rechazo de este punto en el lado conceptual. No sólo no hay un punto arquimedeano sobre el cual podamos justificar todas nuestras creencias; tampoco hay un punto inamovible desde el cual podamos interpretar el contenido de las afirmaciones de las distintas disciplinas que lo buscan. La ciencia podría corregir al sentido común, no sólo en lo que concierne a los hechos, sino en lo que concierne a la misma interpretación de sus propios conceptos. Ya no hay nada así como el sentido común o el buen juicio como árbitro imparcial que determina el significado de lo que la pluralidad de empresas cognitivas expresan. Pero si la interpretación de lo que dice una disciplina cognitiva es relativa al espacio interno de esa disciplina, entonces ¿por qué no justificar toda disciplina exitosa desde sí misma?

Este punto puede aclararse con una caricaturización algo infantil del problema. Si llegara un alienígena a la tierra y viera, por un lado, el éxito de las distintas disciplinas científicas humanas; y, por el otro, el tipo de discusiones que se dan de vez en cuando entre los epistemólogos ("si S cree que P porque Z, entonces está justificado en creer que..."), se preguntaría qué razones tienen para hablar del agente abstracto "S", en lugar de acudir a sus disciplinas científicas más exitosas para encontrar ejemplos de buenas actitudes cognitivas. Pues, diría el alienígena, "estos humanos construyen todo su mundo a partir de estas investigaciones científicas y tecnológicas exitosas, basan sus creencias más fundamentales en lo que ellas dicen: que la tierra es redonda, que el universo tuvo un origen, que todo se compone de átomos... y cuando buscan analizar lo que es el conocimiento, hablan del señor S, que tiene en general creencias de sentido común. Si es que tienen los humanos conocimiento, ese conocimiento se los ha dado la ciencia. ¿Por qué no van y se asoman a las prácticas científicas para saber cómo se genera el buen conocimiento?"

Una respuesta posible a nuestro alienígena habría sido que queremos un sujeto abstracto en el análisis del conocimiento, porque queremos usar un supuesto imparcial que unifique la forma de toda empresa cognitiva humana. Partiendo del análisis correcto del conocimiento de sentido común, podríamos exportar luego este análisis a las áreas más recónditas y complejas de investigación. Pero el rechazo del punto arquimedeano en el lado doctrinal, y de R en el lado conceptual, entraña la futilidad de este intento.

La reacción de muchos ante ⌐ R y el rechazo del punto arquimedeano en el lado doctrinal sería sustituir la epistemología por la ciencia (o alguna ciencia en particular) que sea capaz de describir bajo su propia terminología lo que ocurre cuando conocemos. Pero otra reacción posible es tratar de unificar la pluralidad de aproximaciones cognitivas bajo un

cambio de paradigma. En lugar de analizar el conocimiento desde el sentido común para exportar después este análisis a las disciplinas cognitivas exitosas, ¿por qué no hacer justo lo contrario? En la ciencia, se hacen modelos para representar la realidad, y estos modelos se evalúan de acuerdo con sus capacidades predictivas, retrodictivas, y otras virtudes externas. ¿Por qué no interpretar las concepciones de cualquier sujeto racional (incluyendo las del sentido común), y sus mismas creencias, como modelos con distintas capacidades de adecuación, que se ajustan más o menos a sus sistemas de representación? Éste es mi argumento, que no es más que la sustitución de dos premisas del de Quine por un par de premisas que he agregado.

Definición de predicados:

P: Los enunciados sobre el mundo tienen acervos separables de consecuencias empíricas.

Q: Es posible hacer una reducción epistemológica tal que toda sentencia acerca del mundo resulte igualada a otra sentencia construida en términos de observación, lógica y teoría de conjuntos.

R: Es posible legitimar los conceptos de la ciencia mediante una reconstrucción racional.

J: Es necesario hacer un cambio de paradigma que unifique el análisis del conocimiento.

K: Es adecuado hablar de las creencias de un sujeto como modelos (corregibles y evaluables desde sus virtudes externas); modelos posibles o actuales de la realidad.

Argumento:

1. $\neg P \rightarrow \neg Q$ premisa
2. $\neg Q \rightarrow \neg R$ premisa
3. $\neg R \rightarrow J$ premisa
4. $J \rightarrow K$ premisa
5. $\neg P$ premisa
6. $\neg Q$ MP: 5,1.
7. $\neg R$ MP: 6,2.
8. J MP: 7,3.

$\vdash K$ MP: 8, 4.

Ahora bien, lógicamente se sigue que las creencias de segundo orden (y las de orden superior) también son modelos. Cuando creemos cosas sobre el mundo, hacemos modelos del mundo, donde nuestras creencias sólo son parte de una estructura de representación. Cuando tomamos la postura intencional, modelamos a un sistema intencional modelando el mundo.

De esta consecuencia y lo que he dicho en este subapartado, se deduce la tercera tesis:

T3: Sea SI un sistema intencional cualquiera. Supongamos que la postura intencional frente a SI es indispensable para predecir y explicar su comportamiento. Sea entonces M el modelo que, por sus virtudes externas, mejor representa a SI como sistema intencional y sea C una creencia que M supone. Entonces SI tiene la creencia C. El conjunto de creencias de SI es un modelo del mundo.

Modelos normativos

En el apartado anterior, he defendido las siguientes tres tesis:

T1 Las posibilidades de un sistema intencional se delimitan negativamente a través de sus mecanismos subyacentes.

T2 Sea SNS un sistema intencional normativo de orden superior y sea SI un sistema intencional cualquiera (incluyendo posiblemente a SNS). Sea K el conjunto de creencias actuales de SNS (en tiempo t). Sea C una creencia cualquiera de SI y M un método que hace que SI derive sistemáticamente creencias contenidas en K. Entonces, SNS debe creer (en tiempo t) que SI está justificado en creer en C.

T3 Sea SI un sistema intencional cualquiera. Supongamos que la postura intencional frente a SI es indispensable para predecir y explicar su comportamiento. Sea entonces M el modelo que, por sus virtudes externas, mejor representa a SI como sistema intencional y sea C una creencia que M supone. Entonces, SI tiene la creencia C. El conjunto de creencias de SI es un modelo del mundo.

He mencionado que no hay ninguna dificultad en principio para dar cuenta de que existan intenciones en el enfoque naturalista que he propuesto. Trivialmente, existen los sistemas intencionales (objetos cuyo comportamiento podemos predecir mediante la postura intencional); eso lo admitiría hasta el eliminativista más radical. Pero existen, como he argumentado, sistemas intencionales indispensables y nuestro criterio para aceptar la existencia de las intenciones que les atribuimos es el mismo que usamos para aceptar la existencia de otras clases de objeto (como los átomos, el agua y la luz): que forman parte de modelos con virtudes externas que representan la estructura de aspectos que nos importan. Eso no contradice la tesis 1, que dice que un sistema intencional está condicionado por sistemas más fundamentales o mecanismos subyacentes y, en la medida en que esto es compatible con la superveniencia, no rompe con el compromiso naturalista

de no violar la completitud causal. Pero todavía no he explicado cómo es que pasamos de la existencia de un sistema intencional a la posibilidad de normar sobre un sistema intencional. En otras palabras, no he explicado una presuposición de la tesis 2: que hay sistemas intencionales (de orden superior) normativos.

Un sistema intencional de primer orden no sólo tiene creencias; también tiene deseos. Si las creencias de un sistema intencional forman un modelo que representa aspectos del mundo actual, los deseos de un sistema intencional son modelos que representan aspectos de mundos posibles. La creencia "estoy comiendo una manzana" es parte de la representación de un aspecto de este mundo. El deseo "quiero comer una manzana" representa un mundo posible en el que "estoy comiendo una manzana" es un modelo adecuado. La noción de un modelo de un mundo posible (dada la definición de modelo que he dado) no es más complicada que la de un ingeniero usando una maqueta para construir algo real, o la de alguien haciendo una lista de compras. Un sistema intencional selecciona y asiente a este mundo posible en función de sus objetivos. Le atribuimos a la máquina de ajedrez, cuando la modelamos como sistema intencional, deseos como "quiere comer mi reina" en función del objetivo que suponemos que tiene: ganar la partida. La representamos como asintiendo al mundo posible donde come nuestra reina.

Un sistema que podemos modelar como si estuviera representando y asintiendo a mundos posibles con respecto a uno o varios objetivos es un sistema intencional selectivo. Un sistema intencional de orden superior selectivo que asiente a posibles configuraciones (disposiciones y sus mutuas relaciones) de un sistema intencional cualquiera (incluyéndose posiblemente a sí mismo) con base en el objetivo X es un sistema intencional X-normativo. Un sistema intencional superior que asiente a posibles configuraciones de un sistema intencional SI cualquiera (incluyéndose posiblemente) con base en el objetivo de que SI encuentre de manera sistemática la verdad, es un sistema intencional G-normativo, o sistema normativo de Goldman.

Permítaseme reformular las tesis 1 y 3 como principios metanormativos que regulan evaluaciones intersubjetivas entre sistemas intencionales. Enlistaré de nuevo la 2 para mayor claridad.

- **T1':** *Sea SNS un sistema intencional de orden superior normativo. Sea SI un sistema intencional cualquiera (incluyendo posiblemente a SNS). Entonces SNS no debe asentir a configuraciones disposicionales posibles de SI que sean delimitadas por los mecanismos subyacentes de SI.*
- **T2:** *Sea SNS un sistema intencional normativo de orden superior y sea SI un sistema intencional cualquiera (incluyendo posiblemente a SNS). Sea K el conjunto de creencias actuales de SNS (en tiempo t). Sea C una creencia cualquiera de SI y M un método que hace que SI*

derive sistemáticamente creencias contenidas en K. Entonces SNS debe creer (en tiempo t) que SI está justificado en creer en C.

- **T3':** *Sea SNS un sistema intencional de orden superior normativo. Sea SI un sistema intencional cualquiera (incluyendo posiblemente a SNS). Supongamos que la postura intencional frente a SI es indispensable para SNS. Sea entonces M el modelo que, por sus virtudes externas, mejor representa a SI como sistema intencional y sea C una creencia que M supone. Entonces SNS debe creer que SI tiene la creencia C. (El subconjunto K de creencias de SNS que refieren a las de SI es un meta-modelo del modelo del mundo de SI.)*

Un sistema intencional G-normativo que cumple con los tres principios T1', T2 y T3' es un sistema normativo naturalista de Goldman o un sistema intencional NG-normativo. Dada esta definición, todo lo que he dicho hasta ahora puede condensarse en la siguiente proposición:

Un sistema intencional NG-normativo es una posibilidad física y conceptual.

Es una posibilidad física porque no necesariamente viola la completitud causal (por razones similares a las que hemos visto respecto de cualquier sistema intencional), y es una posibilidad conceptual porque lo podemos concebir (y asentir a él como sistema intencional posible).

Señalar estas posibilidades sólo es una manera técnica de decir que el enfoque que propongo puede conciliar la esfera de los hechos naturales con la de la normatividad, pues por un lado armoniza los distintos niveles de complejidad bajo la idea de que son sistemas más fundamentales que delimitan las posibilidades de sistemas más complejos; por otro lado, permite entender la relación entre sistemas intencionales y normativos, que no es en realidad más complicada que la relación entre la representación de algo actual y el asentimiento a la representación de algo posible llevada a sistemas selectivos de órdenes superiores que pueden referirse a intenciones y posibles configuraciones de ellas.

En este punto, la respuesta podría ser o bien que este enfoque no es suficientemente naturalista o bien que no es suficientemente normativo. He tratado de argumentar su relación con el naturalismo mediante la relación que se da entre los principios del primer apartado y las tesis del tercero. Como he indicado, que estos principios en realidad respeten compromisos básicos del naturalismo es un supuesto necesario en mi argumentación. Pero no es un supuesto arbitrario, puesto que lo he conectado apropiadamente con los puntos de encuentro entre diversas propuestas naturalistas. La reacción de que esta propuesta no es suficientemente naturalista podría venir de quien comparte el fisicalismo de tipo identificacionista o el eliminativismo, en general. He esbozado una respuesta a estas corrientes desde

el enfoque que propongo, así que sólo diré que el que las haya anulado al presentar las tesis de la segunda sección no contradice el que sean capturadas por los principios de la primera, ya que estas tesis pueden verse como señalando una ruta plausible ante la caída de un punto arquimedeano (es decir, ante la tesis A) que respeta los otros compromisos del naturalismo (los principios B y C).

Respeta el principio B, porque interpretar los sistemas intencionales como sistemas que modelan el mundo y cuyos modelos pueden ser juzgados por virtudes externas es una manera de conectar el sentido común con la ciencia y eso da lugar a la tendencia naturalista a afirmar que hay una relación gradual entre ambos y que ambos responden en última instancia a la manera a la adecuación empírica entre sus afirmaciones y el mundo. Respeta el principio C porque, como he dicho, un sistema NG-normativo es una posibilidad física. En otras palabras, no hay nada ontológicamente extraño al mundo natural en la afirmación de que un ser humano puede normar con el criterio definido por T1', T2 y T3. En la medida en que estos principios representan al naturalismo ontológico y metodológico (y la interdependencia entre ellos) que este enfoque los respete es significativo.

Pero la otra crítica esperada era que un sistema intencional así definido no era suficientemente normativo. La idea sería que un sistema intencional X-normativo en general no corresponde con algo que puede normar porque presupone un objetivo. Pero la distinción entre un objetivo y el "deber" es puramente formal. Incluso en el plano más abstracto de la normatividad, reemplazar "se debe hacer X" por "Y es bueno y X conduce a Y" depende más de cómo se defina "lo bueno" para que la segunda oración corresponda con lo que nos interesa normar que de la distinción entre las distintas formas de descripción. Lo que hace que demos tanto énfasis a los planos descriptivos (entre hechos y deberes) es que en ciertos casos rechazamos o permitimos algo sólo porque nuestra intuición racional nos constriñe de tal modo (como muchos defenderían que sucede en las actitudes reactivas morales). Pero eso no implica que cuando el objetivo es claro no exista la normatividad, sólo que hay esferas normativas donde el objetivo es indefinido.

Otra manera de explicar estos impulsos en conflicto es que hay quienes conectarían la normatividad con la noción de libertad. Creo que he rescatado esta idea lo suficiente con la noción de un sistema intencional selectivo de orden superior, que asiente a configuraciones de mundos posibles.

Tal vez haya quien vea un problema en el hecho de que no explico "de dónde viene" la normatividad. Esta cuestión puede ser interpretada de distintas maneras. Una interpretación puede ser causal, y su descripción depende de una relación compleja entre los sistemas físicos, biológicos e históricos que permiten que existan seres normativos. Pero si la pregunta es de dónde viene lógicamente esta posibilidad, la respuesta es: de un sistema

intencional selectivo que alcanza mayores niveles de complejidad. Y si la pregunta es cómo se relacionan estas dos esferas, la respuesta es: de la relación entre un sistema intencional y sus mecanismos subyacentes.

Conclusión y comentarios finales

He propuesto tres principios que representan lo que he argumentado que son compromisos básicos del naturalismo, que se conectan apropiadamente con el desarrollo de sus ideas. He analizado las críticas de Putnam al naturalismo y, a partir de eso, he enunciado tres tesis que, tomando en serio estas críticas, definen un enfoque naturalista viable en la medida en que no rompe con sus principios básicos. Para Putnam, el naturalismo representa la reducción de todos los ámbitos de la realidad a nuestra "ciencia favorita". Pero, como he argumentado, la tendencia a la reducción en general surge de la motivación naturalista de dar cuenta de la completitud causal, y hay múltiples vías de dar cuenta de ella. Yo he empleado la noción de la relación entre un sistema y sus mecanismos subyacentes, que determinan este sistema delimitando sus posibilidades. Eso es lo que expresa la tesis 1, y la implicación de esta tesis es que los hechos naturales condicionan lo que podemos exigir normativamente de un ser racional.

Uno puede representar infinitas configuraciones intencionales posibles bajo un sistema intencional. Uno puede imaginar incluso a un dios como sistema intencional: un ser omnisciente cuyas creencias y voliciones corresponden (que todo mundo que modela es automáticamente el mundo actual). Pero la idea de un ser divino así es la de un sistema intencional no constreñido por mecanismos subyacentes, como lo está un ser humano. Cuando seleccionamos configuraciones posibles de un sistema intencional que obedece al mundo natural, no podemos exigir configuraciones disposicionales que van más allá de sus capacidades: no podemos asentir a mundos posibles de su configuración intencional anulados por sus mecanismos subyacentes. En esa medida, los hechos físicos y biológicos que condicionan al ser humano afectan nuestra idea de racionalidad. Una epistemología que no los tuviera en cuenta podría caer en el error de exigir configuraciones intencionales (seguir un principio, relacionar las creencias de cierta manera, respetar la omnisciencia lógica o no, entre otros) que queden fuera de las capacidades humanas. Pero ése es un caso no tan frecuente, dado que en general los epistemólogos (naturalistas o no) se guían por el sentido común y tienen presente (a veces implícitamente) cuando exigen de más. Lo interesante es el otro lado de la moneda: explorar los límites de las capacidades humanas desde el estudio de sus mecanismos subyacentes para encontrar configuraciones disposicionales en los límites de su capacidad. Descubri-

mientos así no definirían lo que hay que normar, pero darían posibilidades constructivas de hacerlo.

Pero ya no buscaríamos configuraciones intencionales infalibles, sino configuraciones confiables (tesis 2) para llegar a creencias verdaderas o, por las definiciones que he dado, modelos adecuados de la realidad. Nuestra valoración de las virtudes extrínsecas de estos modelos dependerá de lo que se quiera representar y los motivos por los cuales se quiera hacer esto. De nuevo, las metodologías dependerán de su objeto de estudio. He dado una reformulación del metaprincipio de Goldman que la hace explícitamente operacional, al servir como principio de evaluación intersubjetiva entre sistemas intencionales. Pero éste sigue siendo un metaprincipio de evaluación y, al igual que el de Goldman, no especifica el mejor principio doxástico posible. Mi conjetura es que no hay tal cosa, en vista de las combinaciones posibles entre motivos humanos para representar objetos de cierto modo (desde motivos innatos de supervivencia hasta motivos refinados en la ciencia), y los distintos aspectos de la realidad. Pero que los principios doxásticos obedezcan a motivos no implica que la metodología usada no sea objetiva, en la misma medida en que un sistema intencional selectivo puede ser un sistema intencional racional.

En el enfoque que propongo, las creencias de un sujeto no se entienden como entidades abstractas independientes contenidas en la mente de un sujeto racional. Son posiciones en una estructura compleja (modelo) que conecta a un sistema intencional con la realidad natural (en nuestro metamodelo que da cuenta de su comportamiento), como he señalado en la tesis 3. No nos preocupamos por la afirmación escéptica de que podríamos ser el sueño de un hongo (digamos), porque esta creencia no puede ocupar ningún lugar en la estructura de un sistema intencional (no puede figurar en ningún modelo adecuado de su comportamiento —incluso su comportamiento más refinado— por la misma definición de lo que es un sistema intencional y por nuestro criterio para atribuirle una creencia expresado en la tesis 3). La epistemología que este enfoque propone permite difuminar los límites entre las creencias de un ser racional y el esqueleto de sus intenciones, y engranar a éstas en los distintos aspectos del mundo que lo circunda.

FUNDHERENTISMO. NATURALISMO FRENTE AL NORMATIVISMO

Rodrigo Medina Vega*

RESUMEN A partir de las definiciones que Philip Kitcher ofrece en *The Naturalists Return, naturalismo* y *normativismo epistemológico*, el objetivo de este ensayo es contestar a la pregunta ¿qué orientación metaepistemológica tiene la teoría fundherentista de la justificación de acuerdo con estas definiciones? Para llegar a una respuesta, se analizan los compromisos metaepistemológicos que se asumen durante la realización de la teoría fundherentista en *Evidencia e investigación* de Susan Haack.

ABSTRACT Given naturalism and normativism definitions offered by Philip Kitcher in *The Naturalists Return*, this essay's objective consists in answering the following question ¿What kind of metaepistemological orientation does the fundherentist theory of justification has according to these definitions? In order to give an answer I analyze the assumed metaepistemological compromises during the construction of the fundherentist theory in Susan Haack's *Evidence and Inquiry*.

* Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
metaepistemológico, apriorismo, aposteriorismo, psicologismo, apsicologismo, evidencia, condición de posibilidad, condición de necesidad

Keywords
metaepistemological, apriorism, aposteriorism, psychologism, apsychologism, evidence, possibility condition, necessity condition

Este ensayo tiene como tema central el naturalismo epistemológico; más específicamente, trata sobre el naturalismo de cara al normativismo. Tanto el naturalismo como el normativismo han sido, históricamente, los dos ejes con los cuales se ha evaluado el carácter metaepistemológico de una teoría epistemológica de la justificación. Por un lado, la normatividad comulga con la idea de que los criterios de evaluación epistémica ya están dados con anterioridad a la práctica, por lo cual los criterios son una base objetiva para dictaminar si estamos o no justificados en creer algo. Por otro lado, el naturalismo se ha caracterizado por considerar importante para la epistemología la información que provee la ciencia empírica y suele dar una gran relevancia a nociones como la causalidad en el proceso formativo de creencias, pero lo más notable es que para el naturalismo es común que los criterios de justificación se construyan *a posteriori* de la experiencia.

Es el caso que existe una gran variedad de teorías que se ubican entre el naturalismo y el normativismo. Sin embargo, en este ensayo se sostiene que una teoría de la justificación debe pronunciarse de forma explícita hacia uno de ambos ejes. Si bien la teoría en cuestión puede adoptar aspectos que le otorguen un doble carácter metaepistemológico, siempre es el caso que una teoría de la justificación se compromete de manera suficiente con una sola postura: normativista o naturalista.

El objetivo de este ensayo será dictaminar si la teoría fundherentista presentada en *Evidencia e investigación,* de la filósofa Susan Haack,[1] es, en términos metaepistemológicos, una teoría normativa o naturalista. Para alcanzar este objetivo, se definirán los compromisos por los cuales se adopta una orientación naturalista y una orientación normativa con base en las nociones aléticas de necesidad y posibilidad, donde sólo basta la adopción de un compromiso con carácter necesario para conocer la orientación metaepistemológica del fundherentismo.

[1] Susan Haak, *Evidencia e investigación,* Madrid, Tecnos, 1997, p. 315.

Para establecer las condiciones caracterizadas con nociones de necesidad y posibilidad del naturalismo y del normativismo, se hará uso de las definiciones que Philip Kitcher establece sobre normatividad y naturalismo en su artículo "The Naturalists Return".[2] Con base en estas condiciones, analizaré los compromisos que adopta el fundherentismo en el transcurso de *Evidencia e investigación*. El análisis permitirá saber cuáles son los compromisos que tienen un peso decisivo y suficiente y, de acuerdo con ellos, poder ofrecer, finalmente, una definición metaepistemológica del fundherentismo.

Así pues, la tesis que sostengo a lo largo del trabajo en realidad es una pregunta: ¿qué orientación metaepistemológica tiene el fundherentismo en *Evidencia e investigación*, de acuerdo con las definiciones de naturalismo y normativismo de Kitcher en *The Naturalists Return*? Esta pregunta puede caracterizarse también como una tesis hipotética doble: Si es el caso que el fundherentismo satisface los compromisos fuertes de la normatividad, entonces es necesariamente una teoría normativa; o, si es el caso que el fundherentismo satisface los compromisos fuertes del naturalismo, entonces se trata de una teoría naturalista. Se llegará a la respuesta (o al antecedente del hipotético) durante la sección final de este trabajo.

Antes de dar a conocer a detalle el objetivo por el cual se rige este ensayo, y de la estrategia que se seguirá para alcanzarlo, Se explicará el marco donde se inscribe la pregunta metaepistemológica del funhderentismo. Para ello, se introducirán los textos que son protagonistas de este ensayo, sus conceptos básicos y el contexto en el que se desarrollan. Se expondrán cuáles son los motivos por los que el fundherentismo de Susan Haack entra en la escena epistemológica y bajo qué condiciones; ello supone hablar un poco sobre su teoría fundherentista y de la obra donde lo desarrolla, *Evidencia e investigación*. Se hará lo mismo con el naturalismo tradicional de Kitcher, ubicado en *The Naturalists Return*.

El funhderentismo de *Evidencia e investigación*

Debido a que el presente ensayo abarca una parte considerable de *Evidencia e investigación,* se ofrece una reseña de lo que según mi objetivo y estrategia ha significado el *magnus opus* de Susan Haack. En específico, me he remitido a los capítulos primero, cuarto, quinto, sexto, séptimo y décimo.

En 1993, *Evidencia e investigación* sale a la luz. Compuesto por diez capítulos, el libro muestra una genuina preocupación por el camino hacia el cual se ha llevado la epistemología. La autora, Susan Haack, filósofa esta-

[2] Philip Kitcher, *The Naturalists Return,* 1992, [en línea], disponible en http://fewd.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/inst_ethik_wiss_dialog/Kitcher__P._1992_The_Naturalists_Return_-_Richtige_Vollversion.pdf, consultado el 9 de noviembre de 2014.

dounidense y actual profesora de la Universidad de Miami, desarrolla una teoría que intenta encaminar la epistemología hacia sus tareas tradicionales. Éste es un libro dedicado a la construcción de la teoría fundherentista.

El fundherentismo de *Evidencia e investigación* es una teoría de la epistemología filosófica que se construye a partir de la crítica al fundacionismo y coherentismo, cuyo objetivo es establecer los criterios por los cuales se justifica el estatus epistémico de un sujeto. A primeras vistas, el fundherentismo parece una teoría doblemente híbrida: de acuerdo con el método por el cual se justifican las creencias, el fundherentismo es coherentista y fundacionista y, en un sentido metaepistemológico, parece naturalista y normativista simultáneamente. Este análisis se centra en el doble aspecto metaepistemológico.[3]

Esta teoría entra en escena cuando fundacionismo y coherentismo quedaron superados por novedosas teorías durante la segunda mitad del siglo xx. Su derrota auguraba el fin de la epistemología tradicional. Por ello, el objetivo del libro es dar a conocer una teoría que pueda satisfacer el proyecto clásico de la epistemología tradicional centrada en la justificación, lo cual enuncia con claridad durante el primer capítulo "Fundacionismo frente a Coherentismo: una dicotomía rechazada". La metodología que utiliza la autora a lo largo del libro para llegar a su objetivo es la construcción de la teoría y la destrucción de teorías rivales.

Cuando Haack establece este proyecto, el camino metaepistemológico que tomará el fundherentismo ya está predeterminado; los requisitos que pide el proyecto se traducen en los compromisos que adoptará el fundherentismo, sea con el normativismo, sea con algún tipo de naturalismo. El problema que se presenta en el capítulo es que la autora no enuncia con claridad cuáles son los compromisos de este tipo que adoptará su teoría; por ello, es necesario un análisis detenido de la adopción de estos compromisos, los cuales suceden a lo largo del libro. Tal es en esencia la estrategia de mi ensayo: el análisis de estos compromisos; por ello, el primer capítulo es el inicio más adecuado para mi análisis.

El cuarto capítulo "Articulación del fundhrentismo" se sucede después de una extensiva crítica al coherentismo y al fundacionismo. El objetivo aquí es mostrar de qué manera el fundherentismo satisface los requisitos del proyecto epistemológico. Debido a que este capítulo presenta al fundherentismo como una teoría naturalista y experiencialista, el quinto capítulo "La evidencia de los sentidos: refutaciones y conjeturas" está dedicado a refu-

[3] Hacia el final de este ensayo, se ofrecerá una definición de los criterios de justificación que aporta el fundherentismo, de acuerdo con la noción de creencia verdadera justificada. No es posible dar esta definición por adelantado, debido a que es, en gran parte, el resultado más notable que se obtiene a partir de mi estrategia. Además, simpatizamos con la idea de que las mejores historias develan su final hasta el último momento.

tar concepciones epistemológicas que o bien rechazan la importancia de la experiencia en la justificación, o bien adoptan un papel de la experiencia que sobrepasa los límites aceptados por el proyecto de la justificación. Estos rechazos son el medio para cumplir el verdadero objetivo del capítulo: expresar el tipo de compromisos naturalistas a los que Haack se ha comprometido en el cuarto capítulo.

Para terminar de aclarar los compromisos con los cuales comulga el fundherentismo, el objetivo del sexto capítulo es doble: *1)* expresar de forma clara de qué tipo son los compromisos normativos que Haack adoptó en el cuarto capítulo, y *2)* proponer que los compromisos naturalistas, previamente aclarados en el capítulo anterior, no entran en conflicto con los compromisos normativos. Este capítulo significa para mí un grave tropiezo para la construcción del fundherentismo, porque la autora no define con claridad cuál es el carácter metaepistemológico que más predominancia tiene en la teoría. El fundherentismo camina sobre la cuerda floja durante toda su construcción.

No se ha tomado con mucha consideración la crítica a la teoría de la justificación fiabilista de Alvin Goldman en el séptimo capítulo "Evidencia contra el fiabilismo". Sin embargo, ahí he encontrado un par de pasajes que me sido de gran utilidad para complementar mi diagnóstico sobre el fundherentismo.

Por último, se hace mención del décimo capítulo "Ratificación del fundherentismo", cuyo objetivo es mostrar que los criterios de justificación del fundherentismo son indicativos de la verdad. Con base en esta prueba, ha sido posible establecer una definición más detallada del aposteriorismo como compromiso naturalista que asume la teoría.

El regreso de los naturalistas

The Naturalists Return es un texto que todo epistemólogo que ostente una orientación naturalista debe leer. El objetivo de Kitcher es defender un tipo de naturalismo epistemológico que considera legítima la tarea tradicional de la construcción de criterios para justificación de creencias. Para lograr su defensa, Kitcher primero define este naturalismo con base en las tesis que acepta esta postura, y después defiende las tesis frente a las críticas que le infringen orientaciones tanto normativas conservadoras como naturalistas más radicales.

El artículo se divide en tres secciones. La primera consiste en un recorrido histórico de la epistemología desde la era donde los racionalistas y empiristas dominaban la escena de la teoría del conocimiento, hasta la epistemología que Kitcher denomina *fregeana*, la cual repudia todo indicio de naturalismo en la epistemología. En la etapa de la epistemología fregea-

na, Kitcher parte para destacar el regreso de los epistemólogos naturalistas, herederos de los empiristas clásicos.

Después del recorrido histórico presentado, el autor dedica la segunda sección a elaborar una definición del naturalismo que ha regresado en diversas vertientes. Para definirlo, Kitcher establece cuáles son las tesis comúnmente aceptadas por esta orientación hacia los problemas tradicionales de la epistemología. El resultado es una epistemología que, por un lado, se compromete con tesis que los herederos de Frege consideran escandalosas y, por otro, es una postura que defiende el proyecto de la epistemología tradicional basada en la justificación.[4] Por último, en la tercera sección, Kitcher refuta una serie de críticas que se señala a las tesis que el autor ha considerado esenciales para definir el naturalismo. Esta sección no es relevante para este ensayo.

Un gran problema del artículo es a nivel de contenido. Kitcher simpatiza tanto con el fiabilismo de Goldman que considera, en virtud de una de las tesis aceptadas por los naturalistas tradicionales, la fiabilidad de procesos psicológicos como criterio justificativo de creencias. Opino que el naturalismo queda muy restringido con esta tesis; no me parece sensato que sólo aquellas teorías que simpaticen con el fiabilismo deban ser dignas de ser clasificadas como naturalistas.

Por la razón anterior, si bien estoy consciente de las discusiones que hay en torno del fiabilismo, se dejará de lado esta tesis y me concentraré en lo que Kitcher considera que son las dos tesis más esenciales del naturalismo: el aposteriorismo y la consideración de la relevancia de las ciencias empíricas en la construcción de criterios justificativos de creencias. Asimismo, con base en las tesis que el autor identifica dentro de la epistemología fregeana, ofreceré una definición de normatividad. Por último, pido al lector un poco de paciencia en torno de una definición más detallada del naturalismo tradicional, pues explicaré sus tesis esenciales durante la sección preliminar a mi análisis.

Estrategia, *investigación de la evidencia*

En esta sección, bosquejo la estrategia que seguiré para lograr mi objetivo. La pregunta que debe ser contestada con base en esta estrategia es ¿qué orientación metaepistemológica tiene la teoría fundherentista de la expli-

[4] Ya que el naturalismo de Kitcher es sugerente en cuanto a una doble orientación metaepistemológica, me ha parecido que las tesis con las cuales lo define son adecuadas como ejes de análisis metapeistmologico para el fundherentismo. Sin embargo, qué tan cierto es que el naturalismo tradicional posea esta doble orientación es cuestión de otro ensayo. Sólo se hará uso de las tesis naturalistas y el normativistas que el autor proporciona.

cación en la obra *Evidencia e investigación*? Existen dos posibles respuestas: orientación naturalista u orientación normativa.

Mi estrategia se compone de una sección preliminar al análisis y dos pasos durante el análisis. En la sección preliminar, estableceré los ejes que me permitirán clasificar los compromisos metapistemológicos naturalistas y normativos que adopta el fundherentismo, con base en nociones aléticas de necesidad y posibilidad. Para esta sección, echaré mano de las definiciones del naturalismo y normativismo que ofrece Kitcher.

Comenzaré el primer paso de mi análisis explicando de forma breve el punto del que parte Haack para la construcción del fundherentismo; esta explicación permite conocer cuál es la estrategia de Haack en la edificación de su teoría y por qué adquiere los compromisos metaepistemológicos que acepta. Concluida esta explicación, se inaugurará la búsqueda de compromisos, comenzando con los naturalistas. Este paso consistirá en demostrar por pruebas argumentativas cuáles son los antecedentes a los compromisos naturalistas que adopta el fundherentismo y cómo Haack establece la aceptación de cada uno de estos compromisos. Si uno de éstos es de carácter necesario, entonces se dará por terminado el análisis y se procederá las conclusiones, definiendo la orientación del fundherentismo como de tipo naturalista. Pero si estos compromisos tienen el carácter de posibilidad (por ejemplo, no suficientes), entonces se trasladará el análisis a una segunda fase. Durante ella, han de encontrarse compromisos normativos que sean de carácter necesario, y se procederá a su demostración bajo la misma metodología de prueba argumentativa.[5]

Por último, en la última sección de este ensayo expondré mis conclusiones. Se comentarán de forma sucinta los resultados a los que se ha llegado, además de evaluar la eficacia de mi estrategia para responder a la pregunta inicial.

Preliminares. Naturalismo y normatividad, posibilidad y necesidad

En esta sección, mi tarea consiste en establecer los ejes bajo los cuales realizaré el análisis metaepistemológico del fundherentismo. En primer lugar, se explicará las tesis bajo las cuáles Kitcher define el normativismo y el naturalismo en *The Naturalists Return*. Después, caracterizaré estas tesis bajo las nociones aléticas de necesidad y posibilidad.

Kitcher comienza la historia de las tesis del normativismo con Frege, en la primera sección del artículo. Era común que la filosofía y la ciencia empírica en la época del lógico matemático tuvieran una gran disposición

[5] Como se ha mencionado, se suscribe la idea de que una teoría es normativa o es naturalista.

a contribuir conjuntamente en la investigación sobre cuestiones epistemológicas. Frege calificaba de superficial y mal llevado el hecho de que la ciencia empírica contribuyera al proyecto epistemológico. Al repudio de una epistemología que podríamos llamar *protonaturalista* se sumó Wittgenstein, quien en su *Tractatus* expresa este rechazo.

Se llama *normativistas* a los seguidores de este rechazo al naturalismo y sus tesis son dos: la primera es que las preguntas epistemológicas se atienden de forma apsicologista y lógica, y la segunda es que los productos de la reflexión filosófica son *a priori*.[6]

La historia de las tesis naturalistas comienza con el rechazo a las de los seguidores de Frege, en las secciones 2, 3 y 4. Kitcher menciona tres causas por las cuales se adoptó el psicologismo en la epistemología: las respuestas a los problemas de Gettier incluían nociones psicológicas, el surgimiento de la teoría del conocimiento perceptual de Dretske y Armstrong generó tanto interés que se abandonó el análisis lógico de las relaciones entre creencias, y por último, llegó la creciente revolución de la psicología con las aportaciones de Skinner y Chomsky. Finalmente, las críticas de Quine al criterio de analiticidad y las revoluciones científicas de Kuhn derribaron la noción de apriorismo. De esta manera es cómo Kitcher explica el surgimiento de las dos tesis esenciales del naturalismo: el psicologismo y el aposteriorismo, las mismas que adopta su naturalismo tradicional.

El naturalismo tradicional de Kitcher se define como una orientación epistemológica que busca continuar con el proyecto tradicional de la epistemología basado en la tarea de establecer criterios para evaluar la justificación de creencias. Las herramientas con las cuales el naturalismo busca contribuir a la tarea son de dos tipos: las normativas conceptuales como la noción de justificación, y las naturalistas, tales como nociones de causalidad y experiencia.

Se adoptarán las dos tesis esenciales del naturalismo y las del normativismo como compromisos metaepistemológicos que definen una teoría como normativa o naturalista. De acuerdo con las tesis naturalistas: por psicologismo entenderé que la información que ofrece la psicología es importante para el desarrollo de la justificación epistémica, y por aposteriorismo entenderé que se consideran importantes las limitaciones y capacidades cognitivas de los sujetos así como la historia del conocimiento para la construcción de los criterios, por lo que los criterios de justificación se construyen posteriormente a la experiencia. De acuerdo con las tesis normativas: por apsicologismo entenderé que no se considera relevante la información de la psicología para la tarea de la justificación epistémica, y por apriorismo

[6] Ph. Kitcher, *op. cit.*, p. 57.

entenderé que los criterios de evaluación epistémica son objetivos y anteriores de la experiencia, y que además son de carácter prescriptivo.

Así como Kitcher clasifica la tesis aposteriorista como un compromiso fuerte del naturalismo tradicional, yo caracterizaré el aposteriorismo como un compromiso de carácter necesario. De manera que una teoría de la justificación que adopte este compromiso se sigue que la teoría tendrá una orientación predominantemente naturalista, ergo, será una teoría naturalista. De la misma manera con la tesis apriorista, ya que supone un fuerte compromiso con el normativismo epistemológico, toda teoría de la justificación que satisfaga el apriorismo se sigue que tendrá una orientación predominantemente normativa, ergo será una teoría normativa.

La tesis del psicologismo, por otro lado, es un compromiso débil del naturalismo. Por lo tanto, consideraré que una teoría no es necesariamente naturalista si adopta este compromiso. Además, tampoco es la teoría necesariamente normativa si adopta la tesis apsicologista. Bajo esta idea presento los ejes bajo los cuales realizaré mi análisis:

- Si la teoría es aposteriorista, su orientación es necesariamente naturalista.
- Si la teoría es psicologista, su orientación es posiblemente naturalista.
- Si la teoría es apriorista, su orientación es necesariamente normativa.
- Si la teoría es apsicologista, su orientación es posiblemente normativa.

De manera que:

La teoría es	Apriorismo	Apsicologismo	
Aposteriorismo	Contradicción	Naturalista*	Naturalista
Psicologismo	Normativa	Contradicción	No se sabe
	Normativa	No se sabe	

Ahora que he completado la fase preliminar del ensayo daré inicio a mi análisis. Lo que sigue a continuación es una serie de pruebas bajo las cuales demostraré cuáles son los compromisos metaepistemológicos que en *Evidencia e investigación* adopta el fundherentismo y cómo los adopta. Dictaminaré la orientación que tiene el fundherentismo con base en los compromisos encontrados evaluándolos bajo los ejes aquí presentados.

* Quizá existe alguna teoría que reconstruya el fenómeno de la adquisición por medio de otro método *a posteriori* a la experiencia. Sin embargo, no me comprometo a afirmar que existe un naturalismo que rechace la relevancia de la psicología por el hecho de ubicar una teoría naturalista en los ejes de aposteriorismo y apsicologismo. Tal discusión suena interesante, pero es tema de otra investigación.

La satisfacción del proyecto de la explicación

En el primer capítulo de *Evidencia e investigación*, Haack se pregunta dos cuestiones. La primera es ¿Cuál es el proyecto epistemológico que debe defenderse? La respuesta de Haack es el proyecto epistemológico centrado en el establecimiento de criterios de justificación para evaluación de creencias.[7] La autora lo denomina el *proyecto de la explicación*.[8]

La explicación consiste a dar cuenta de los constreñimientos de evaluación y descripción que posee el concepto de la justificación. El carácter evaluativo requiere la explicación del concepto de justificación en términos de apoyo entre creencias. Y el carácter descriptivo requiere la explicación del concepto de justificación en términos de hechos empíricos que causan creencias. En palabras de Susan Haack el proyecto de la explicación supone "determinar con cierta precisión y profundidad teórica lo que se halla implícito en los juicios de que una persona tenga excelentes razones para creer algo, de que esa persona ha llegado a una conclusión injustificadamente, de que otra persona ha sido víctima de la ilusión, etc."[9]

Habiendo definido los objetivos de este proyecto y los requisitos que deben cumplirse para lograr los objetivos, la segunda pregunta a continuación es ¿cuál es la teoría epistemológica de la justificación que puede satisfacer el proyecto de la explicación? La respuesta para Haack es simple: su teoría fundherentista de la justificación epistémica.

De la definición del proyecto se sigue que una buena teoría de la justificación epistémica es aquella que satisface esta explicación. La tesis que Haack defiende durante *Evidencia e investigación* es que el fundherentismo satisface el proyecto de la explicación. El constreñimiento evaluativo del concepto de la justificación es explicado por el fundherentismo bajo su carácter coherentista. Y el constreñimiento descriptivo es explicado bajo su carácter experiencialista. La autora añade que una característica clave por la cual el fundherentismo satisface ambos constreñimientos es que ella asume que el epistemólogo no es un receptor pasivo, sino un sujeto crítico que analiza y dictamina que tan justificadas son, o no, las creencias de alguien, de acuerdo con criterios de evaluación que desarrollará en el transcurso del libro.

---

[7] Debe hacerse una aclaración conceptual importante. Cuando Susan Haack habla de creencias en *Evidencia e investigación,* se refiere a creencias empíricas; por ello, siempre que se mencione el término *creencias*, a lo largo de este ensayo, me referiré también a creencias empíricas.

[8] Como podrá apreciarse, el proyecto defendido por Haack es similar al que defiende Kitcher.

[9] S. Haack, op. cit., p. 27.

La satisfacción de los constreñimientos del proyecto epistemológico que tiene en mente supone la adopción de compromisos metaepistemológicos, de carácter normativo y naturalista. Bajo esta idea doy inicio a mi análisis. Se comenzará demostrando que el fundherentismo es una teoría de carácter empírico.

Por demostrar: de qué manera el fundherentismo adquiere su carácter experiencialista. Es sencillo demostrarlo debido a que Haack se pronuncia explícitamente en favor de tal experiencialismo. La autora llama experiencialismo al gran peso que se da a la evidencia empírica con relación a la justificación de creencias. El contenido de la evidencia empírica es la experiencia sensorial, resultado que obtenemos de manera perceptual de las cosas y sucesos del mundo.[10]

La necesidad de un enfoque experiencialista en el fundherentismo surge cuando Haack afirma, en el primer capítulo, que su teoría satisface el constreñimiento de descripción del concepto evaluativo de justificación. Esto es así porque la forma en cómo satisface Haack el dar cuenta de la justificación de forma descriptiva supone la introducción de la noción de causalidad. A su vez, la aceptación de tal noción llevará a Haack a dar un peso importante a la evidencia empírica con relación a la justificación de creencias. Se procede a mostrar lo anterior de forma detallada:

a) Si el fundherentismo se quiere establecer como una teoría que satisfaga el proyecto de la explicación, entonces el fundherentismo debe ser capaz de dar cuenta del aspecto descriptivo del concepto evaluativo de justificación.

El fundherentismo debe ser capaz de describir el concepto de la justificación epistémica. El procedimiento para lograrlo supone en palabras de Haack "admitir la relevancia de la experiencia para la justificación empírica (lo cual requerirá un análisis de la interacción de los aspectos causales y evaluativos)".[11] Este procedimiento es llevado a cabo en el cuarto capítulo del libro, "Articulación del Fundherentismo".

Para introducir la noción de causalidad en el fundherentismo, Haack hace una previa diferenciación entre dos sentidos del concepto *creencia*: sentido de creencia-C[12] y sentido de creencia-E. El primer sentido de creencia refiere al contenido de éstas, digamos un contenido proposicional p

[10] Ibidem, p. 111.

[11] *Ibidem,* p. 105.

[12] El sentido de la creencia-C no es relevante para la prueba del argumento que se presenta en esta sección. Regresaremos al sentido de la creencia-C en una sección posterior, donde su definición es relevante para el argumento que se presentará ahí.

que es susceptible de ser verdadero o falso. El segundo sentido refiere a los hechos que llevan a un sujeto a creer algo, digamos los hechos que llevan al sujeto A a creer que p.[13]

La noción de causalidad tiene consecuencias en ambos sentidos de la creencia. Sin embargo ésta se entiende de forma más directa en lo que Haack llama creencia-E. Por ello es necesario que primero se ofrezca una explicación más detallada de las creencias-E. El sentido de las creencias-E se define como "aquello de lo que depende [...] el hecho de tener la creencia-E en concreto",[14] por ello se caracteriza con base noción de causalidad. Este sentido del concepto *creencia* es indicativo de que las creencias son causadas por eventos y objetos de la experiencia sensorial. Otra propiedad importante de las creencias-E es que son parte de su evidencia-E sólo si están disponibles para el sujeto.[15]

b) El sentido de creencias-E requieren el uso de la noción de causalidad. Con base en las consideraciones anteriores, Haack establece el término de *nexo causal*, el cual "se referirá a aquellos estados de A que sean operativos en m, ya sea apoyando o disuadiendo en el vector de fuerzas que resulten de la creencia A de que p."[16]

En términos de causalidad, el sentido de creencia-E clasifica los hechos por los cuales adquirimos una creencia en estados generativos y estados operativos. Los primeros se refieren a los estados por los cuales hemos adquirido la creencia, y los segundos son los estados en los que se encuentra el sujeto durante el momento en el que tiene la creencia en cuestión. Son estos últimos estados los que se inscriben en el nexo causal relevante para la justificación de creencias. Las causas que operan en el sujeto de las creencias son relevantes para evaluar su estatus epistémico.

c) Por las causas operativas que provienen de la experiencia, el fundherentismo otorga gran importancia a los contenidos empíricos

[13] Un ejemplo que puede ayudar a comprender mejor el sentido de la creencia-E es el siguiente: supongamos que S adquiere la creencia de que las puertas de los elevadores son peligrosas después de haber tenido un accidente con las puertas de un elevador. El hecho que llevó a S a adquirir la creencia, en este caso el accidente, es lo que indica el sentido de la creencia-E.

[14] *Ibidem,* p. 108.

[15] La disponibilidad de las creencias –E, o más específicamente, la disponibilidad del conocimiento de las causas externas que generan a un sujeto creer algo, es denominada *evidencialismo*. Haack introduce este concepto en la nota 3 de la página 106. Este término, dice Haack, tiene una noción similar al de internismo epistémico.

[16] *Ibidem,* p. 109.

> en el establecimiento de los criterios de justificación. Con base en estos supuestos, Susan Haack define el fundherentismo como experiencialista. El experiencialismo supone que "generalmente consideramos que muchas de las creencias de una persona sobre las cosas y sucesos que la rodean [...] están completamente justificadas por la evidencia de sus sentidos".[17]

Desde el inicio del cuarto capítulo puede apreciarse la relevancia de la evidencia empírica. La proposición bajo la cual Haack da forma a los criterios fundherentistas de evaluación a lo largo del capítulo es indicativo de ello: "A tiene una justificación mayor/menor, en el momento m, para creer que p, dependiendo de lo valido que sea su evidencia".[18] Esto supone que en última instancia los aspectos descriptivos y evaluativos del proyecto de la explicación recaen en la validez de la evidencia empírica.[19]

Esta confianza en el poder justificativo de la evidencia empírica proviene de la confianza que tiene Haack sobre la información de la que nos proveen los sentidos; ella afirma que nuestras creencias sobre el mundo explican nuestras experiencias sensoriales.[20] Conviene aclarar, sin embargo, que el fundherentismo no se compromete con la noción de los *sense data*; en la página 154 del quinto capítulo Haack contrasta su noción de sentidos con la de Watkins: "La versión que yo ofrezco presenta una percepción de las cosas y de los sucesos que nos rodean, no de datos sensoriales, manchas de color, o cosas por el estilo".

Fin de la primera prueba

El experiencialismo es el primer paso que toma Haack por medio de la articulación del fundherentismo, para comenzar a adoptar compromisos metaepistemológicos en su teoría. En la siguiente prueba semostrará la adopción del primer compromiso.

II) Por demostrar: El carácter experiencialista permite al fundherentismo adoptar un compromiso de carácter posible hacia naturalismo. Este compromiso consiste en la aceptación de la relevancia de la psicología en la tarea epistemológica del establecimiento de criterios para justificación de creencias. Finalmente se verá cómo es que este compromiso es moderado.

[17] *Ibidem,* p. 157.

[18] *Ibidem,* p. 106.

[19] Por el momento, se dejará pendiente la noción de validez en la evidencia empírica. Se regresará a ella durante la última sección del texto. Con base en la definición de las implicaciones que posee esta noción en la evidencia, se llevará a cabo el último paso de mi estrategia.

[20] *Ibidem,* p. 160.

Se demostró en la sección anterior que el fundherentismo experiencialista permite satisfacer el constreñimiento descriptivo del proyecto de la explicación. A continuación se demostrará que el experiencialismo exige y admite, al mismo tiempo, la información que provee la psicología sobre los procesos por medio de los cuales adquirimos evidencia empírica. Para la construcción de este argumento me he apoyado, principalmente, en la crítica de Haack hacia la *epistemología sin un sujeto conocedor* de Karl Popper, y del rechazo de la defensa que hace Watkins a la epistemología popperiana[21] (ambas discusiones en el quinto capítulo, "La evidencia de los sentidos: refutaciones y conjeturas"), además, encuentro importantes para el argumento las reflexiones sobre el psicologismo cientificista de Watkins durante la crítica a Quine en el sexto capítulo, "Naturalismo: aclaración de su ambigüedad".

Para comenzar la demostración de mi argumento se toman en consideración dos razones por las cuales el fundherentismo admite la relevancia de la psicología en el proceso de justificación de creencias. Por una parte, la necesidad de la psicología se justifica porque el papel de la evidencia empírica y los sentidos que concede el fundherentismo requiere ser explicado en términos de una teoría que dé cuenta de ellos. Por otra parte, Haack demuestra que el fracaso de la epistemología popperiana se debe a su rechazo al papel de la psicología en el proceso de justificación epistémica. Donde el rechazo de Popper hacia la psicología es una consecuencia del rechazo hacia el papel de la experiencia.

a) Por una parte el experiencialismo está necesitado de una base científica que dé cuenta de estos procesos. Como se ha visto, el sentido de la creencia-E es explicado en términos de causalidad y evidencia empírica. Estas nociones bajo las cuales Haack le añade el adjetivo de experiencialista al fundherentismo suponen que existe una teoría empírica que les explica.

En la última sección del quinto capítulo, Haack justifica los supuestos bajo los cuales ha establecido que los criterios de justificación evalúan en función de la evidencia empírica, y que el sentido de las creencias-E funciona bajo la noción de causalidad. Esta justificación se la aporta la teoría psicológica perceptual de James J. Gibson. Puesto que el carácter experiencialista es global en el fundherentismo, la autora está satisfecha al encontrar que "las suposiciones sobre la percepción propuestas en mi teoría

[21] Ha de aclararse que no se tomará en cuenta a detalle estas discusiones. Se incluirá sólo las secciones que se consideran relevantes para la demostración de mi argumento.

epistemológica están también afianzadas en una teoría psicológica plausible que está en consonancia con una aproximación evolutiva".[22]

Bajo la psicología de Gibson, el sujeto de las creencias se define como un sistema perceptivo; de esta manera, tiene sentido decir que los hechos por los cuales adquirimos creencias provienen de cosas y sucesos del mundo. Y es así también como Haack legitima la evaluación epistémica de la experiencia contenida en la evidencia empírica. Después de todo y bajo esta teoría, tiene sentido hablar de la "información proporcionada por las cosas y sucesos del entorno".[23] Así, se adopta la relevancia de la psicología en la tarea epistémica de la justificación.

b) Por otra parte, el fracaso de la epistemología sin un sujeto conocedor de Popper aumenta la confianza que tiene Haack de considerar el papel de la psicología en el fundherentismo.

Haack demuestra que al adoptar una epistemología apsicologista se sigue que en los casos donde dos personas tengan la misma creencia será imposible evaluar quién tiene mayor grado de justificación. La epistemología de Popper no considera que "una [persona] podría tener justificación para creerla y la otra no, o bien una tener un elevado grado de justificación y la otra un grado muy modesto".[24] Este sencillo ejemplo es suficiente para mostrar el por qué la epistemología popperiana resulta insuficiente para Haack.[25] La autora concluye que Popper falla en explicar este tipo de casos por no considerar, en primer lugar, la importancia de la evidencia empírica en la justificación.

c) La crítica de Haack acerca de cómo Watkins introduce la psicología en la epistemología de Popper con la finalidad de defenderla, le permite establecer con claridad la postura psicologista moderada que admite su fundherentismo. La psicología colabora con la filosofía en la tarea de la evaluación epistémica sin que la primera se anteponga a la segunda.

---

[22] *Ibidem,* p. 162. No es de mi interés abordar el tema del aspecto evolutivo de la psicología de Gibson. El tema lo dejo de lado.

[23] *Ibidem,* p. 159.

[24] *Ibidem,* p. 152. Por ejemplo, S podría tener la creencia de que ganará la lotería, porque confía en la Virgen de Guadalupe, y T podría tener también la creencia de que S ganará la lotería, pero al haber hecho un estudio estadístico.

[25] La crítica a Popper es interesante y contiene más material del que incluyo; sin embargo, no es relevante para este ensayo.

Haack habla de la relevancia contributiva de la psicología, mas no de una orientación centrada en la psicología. Es por ello que su compromiso de la relevancia de la psicología es moderado. En la página 166 del sexto capítulo, Haack revela que las críticas a Watkins han sido parte del rechazo al naturalismo reformista científico el cual tiene como uno de su objetivo el derrocarlo.

El error fundamental que observa Haack en la introducción de la psicología de Watkins es que éste coloca en el lugar equivocado "las presuposiciones sobre la percepción construidas en nuestros criterios de evidencia".[26] Tales presuposiciones no son una iniciativa propia de la psicología, sino que se ubican en un lugar intermedio entre la psicología y la filosofía. Haack asume que la base explicativa de la percepción bajo la cual se fundamenta el aspecto experiencialista de una teoría de la justificación es construida por ambas disciplinas. El rechazo al psicologismo agresivo de Watkins es un rechazo a lo que la autora denomina en el capítulo sexto naturalismo cientificista, el cual se define como aquel que considera con excesiva importancia los descubrimientos de las ciencias empíricas para la resolución de problemas epistemológicos.[27]

Fin de la segunda prueba.

Se ha demostrado que el fundherentismo acepta la relevancia de las ciencias empíricas como consecuencia de su carácter experiencialista. Sin embargo, esta condición no es decisiva respecto de la orientación metaepistemológica del fundherentismo. De acuerdo con los ejes de análisis que establecí previamente, este compromiso es sólo de carácter posible y por lo tanto muy débil como para considerarlo el pronunciamiento definitivo hacia una orientación naturalista. Por ello, debo continuar a explorar otros compromisos. En la siguiente sección, trataré el compromiso con el aposteriorismo, el cual es una condición de carácter necesario de la orientación naturalista.

III) Por demostrar: El experiencialismo supone un compromiso naturalista aposteriorista; el segundo compromiso adoptado a partir del carácter experiencialista del fundherentismo. El aposteriorismo se traduce como la consideración de los límites y capacidades cognitivas del ser humano en relación con la justificación de creencias. Debido a que se conciben las habilidades cognitivas del sujeto, el aposteriorismo tiende a admitir que los criterios de justificación existen *a posteriori* de la experiencia.

[26] *Ibidem,* p. 166.
[27] *Ibidem,* p. 165.

La prueba del aposteriorismo en el fundherentismo no es muy extensa, ya que no es muy tratada durante la crítica a Watkins. Si bien la autora regresa a ofrecer una explicación más clara de este compromiso en el décimo capítulo "Ratificación del fundherentismo", no es un tópico muy desarrollado en el libro.

El aposteriorismo por una parte es una consecuencia del experiencialismo, y por otra parte, su adopción como compromiso se sigue después de la adopción del psicologismo moderado. Pero lo más importante, y en lo que más énfasis deseo hacer sobre esta prueba, es que el aposteriorismo del fundherentismo es parcial; a ello se remite en la última premisa.

a) El psicologismo moderado de Haack da un papel importante al sujeto de las creencias.

Como se vio en la sección anterior, la presencia de la psicología de Gibson en la teoría de Haack permite dirigir la atención hacia los procesos perceptuales por los que pasa el sujeto en el proceso de adquisición de creencias. Una vez aceptada la relación que existe entre los contenidos adquiridos por la experiencia y las creencias "se considera que la epistemología depende, en parte, de presuposiciones sobre las capacidades cognoscitivas y limitaciones humanas".[28]

b) Así como se vio con la psicología, la adopción del aposteriorismo beneficia al fundherentismo. Haack considera que la evidencia basada en la experiencia y la historia del conocimiento son buenos indicadores de la verdad.[29]

Saber cuáles son los límites y capacidades del sujeto ayuda a no idealizar las situaciones donde se justifican o mantienen creencias. Por ejemplo, es erróneo considerar que toda la evidencia existente para una creencia está al alcance del sujeto, por ello "es suficiente con que aspiremos a la justificación completa".[30] Conceder la existencia de criterios evaluativos tan restrictivos de tal manera que no puedan ser satisfechos en ninguna situación es un defecto en el que no quiere caer el fundherentismo.

c) El compromiso aposteriorista de Haack es moderado. Y puesto que el aposteriorismo es moderado, no es necesario adoptar una orientación naturalista.

[28] *Ibidem,* p. 162.
[29] *Ibidem,* p. 297.
[30] *Ibidem,* p. 295.

En la página 281, la filósofa menciona que el considerar las capacidades cognoscitivas humanas podría concordar con un pluralismo cognoscitivo, donde este pluralismo considera que hay distintos tipos de evidencia, y varían según la comunidad epistémica, pero Haack rechaza tal pluralismo, y ello se debe a que su aceptación llevaría a un escpeticismo. De esta afirmación se sigue a pesar de la consideración del sujeto cognoscente, no se sigue que los criterios de justificación sean *a posteriori* de la experiencia. Esta afirmación parece indicar que hay una base objetiva en los criterios, la cual no permite su contextualización, por lo que no es el aposteriorismo el lugar indicado para localizar el fundamento de los criterios de justificación.

Fin la de tercera prueba.

Se ha demostrado que el aposteriorismo se consolida en el fundherentismo cuando se adopta la relevancia de la psicología. Y a pesar de que según mis criterios de evaluación metaepistemológica, ello supone un compromiso necesario de cara al naturalismo he encontrado que el aposteriorismo del fundherentismo es parcial, ya que la teoría, aunque admite las capacidades y limitantes cognitivas del sujeto, no comulga con el compromiso más fuerte: el hecho de que los criterios de justificación se establecen y *a posteriori* de la experiencia. Esto significa que aún no he encontrado aún una condición lo suficientemente fuerte como para establecer un pronunciamiento definitivo sobe el carácter metaepistemológico del fundherentismo.

Aun así, los resultados que he obtenido hasta este momento me serán de gran ayuda en la sección a continuación para llevar a cabo la segunda parte de mi estrategia. Un análisis más profundo sobre la articulación del fundherentismo permitirá saber si existen compromisos normativos en la teoría. De acuerdo con mis presupuestos, el fundherentismo es al menos normativo, o naturalista, por lo que he de encontrar el compromiso normativo de carácter necesario: el apriorismo en los criterios de justificación.

IV) Por demostrar: El fundherentismo no es lo suficientemente aposteriorista para considerarlo una teoría naturalista. Para demostrar que la teoría es normativa generaré una contradicción por reducción al absurdo. Construiré esta contradicción al asumir que el fundherentismo de Haack es una teoría apriorista no tradicional y una teoría naturalista modesta, simultáneamente, como ella lo afirma. Ya que he demostrado que los compromisos naturalistas de Haack no son de carácter necesario, se debe encontrar en el fundherentismo, previamente a la construcción de la contradicción, el compromiso apriorista y de carácter prescriptivo sobre los criterios de justificación.

Haack dice adoptar una posición naturalista modesta, la cual “se halla entre el apriorismo tradicionalista por una parte y formas más ambiguas de

naturalismo por otra".[31] La prueba que Haack tiene para afianzar su posición naturalista se encuentra principalmente en la previa aceptación de que hay un sujeto cognoscente que posee limitantes y capacidades, esto es, una forma de aposteriorismo epistemológico. Esta premisa la encontramos en la última sección del quinto capítulo.

La confusión que encuentro en Haack proviene de un matiz muy sutil que menciona en la introducción del capítulo sexto. La autora advierte una diferencia entre lo que ella denomina el apriorismo tradicional, y *el apriorismo que su fundherentismo acepta*. Pareciera que el hecho de hacer notar este matiz permitiera a la autora pronunciarse apriorista y naturalista de forma simultánea, pero por mi parte, no encuentro una diferencia notable entre el apriorismo tradicional y el que, según mi análisis, adopta Susan Haack. Con base en este doble pronunciamiento, y de acuerdo con las condiciones con base en las cuales he definido el naturalismo y el normativismo, haré manifiesta la contradicción metaepistemológica del fundherentismo que se advierte en el sexto capítulo.

Procederé a demostrar que Haack no tiene permitido pronunciarse naturalista, debido a que su apriorismo no tradicional supone un compromiso fuerte con el normativismo. Dicho de otro modo, el fundherentismo adoptó una condición suficiente del normativismo durante la articulación de la teoría en el cuarto capítulo. Esta condición supone que existen criterios de carácter prescriptivo que son objetivos para la evaluación del estatus justificativo de las creencias.

Primero demostraré que la justificación de toda creencia depende en gran parte de la evidencia empírica. Esto es una consecuencia directa del hecho que tanto el sentido de la creencia-E como el de la creencia-C descansan en el carácter experiencialista del fundherentismo. Posteriormente, explicaré cómo es que la evidencia es evaluable de forma objetiva bajo el criterio de validez, donde el carácter de tal criterio es apriorista. Finalmente, con base en las premisas anteriores, generaré la contradicción que concibe al fundherentismo como una teoría normativa y naturalista simultáneamente, y llegaré así a la conclusión de mi estrategia para ofrecer una definición metaepistemológica del fundherentismo de acuerdo con los hallazgos de mi análisis.

a) El experiencialismo establece que la evidencia empírica tiene un peso decisivo, si bien no necesariamente concluyente[32], en la justi-

[31] *Ibidem,* p. 166

[32] Ya que los sentidos fallan en condiciones no óptimas, el fundherentismo no adopta el compromiso de la infalibilidad de los sentidos. *Vid.* S. Haack, *Evidencia e investigación: hacia la reconstrucción en epistemología*, p. 112. La falibilidad de los sentidos es muestra del

ficación de creencias. De ello se sigue que la verdad de una creencia depende de la validez de la evidencia empírica. Esto se debe a que las causas generativas y operativas de las creencias provienen del contacto que tiene el sujeto con la experiencia (sentido de creencia-E).

Esta premisa la he probado anteriormente en el argumento de prueba del experiencialismo. Procederé entonces a la respectiva demostración con las creencias de apoyo.

b) Es el caso que todas las creencias de apoyo a una creencia empírica se justifican, en gran parte, por la evidencia empírica (si bien no de forma concluyente). Esto es así porque el aspecto evaluativo coherentista del fundherentismo hunde sus raíces en el aspecto descriptivo del concepto de justificación. Para demostrar el argumento es necesario ahondar en el carácter coherentista del fundherentismo.

Se considera que las creencias tienen grados de justificación de acuerdo con el apoyo que tienen de otras creencias. Para dar cuenta de la noción de grado de justificación, Haack introduce un aspecto coherentista que la explica. Los grados de justificación son parte de la explicación que se da de las creencias de apoyo (caracterizadas bajo el sentido de creencia-C). La noción de creencias de apoyo es parte de la explicación del constreñimiento de evaluación y de cómo el fundherentismo logra dar cuenta de este constreñimiento.

Los Grados de justificación pueden entenderse en función de que "Hay factores que aumentan o disminuyen el grado de justificación que tiene alguien para creer algo".[33] Decimos, por ejemplo, que una persona tiene un alto grado de justificación cuando tiene pruebas aplastantes para creer lo que dice. El objetivo de los grados de justificación es determinar qué tan razonable, o no, es la creencia de un sujeto. Para explicar los grados de justificación, Haack hace una analogía con un crucigrama. Esta analogía permite explicar el apoyo mutuo de creencias acorde con el coherentismo; las palabras colocadas en un crucigrama permiten discernir con mayor confianza cuáles son las palabras faltantes.

Sin embargo, las creencias de apoyo no tienen un papel decisivo en la justificación de las creencias que apoyan. Ello se debe a que la justificación de las creencias de apoyo depende, en gran parte, en las causas por las que se producen. En términos generales las creencias de apoyo son dependientes

compromiso moderado aposteriorista.

[33] *Ibidem,* p. 116.

también de la evidencia empírica así como lo son las creencias que las creencias de apoyo refuerzan o debilitan, que previamente se ha demostrado.

Las creencias de apoyo son dependientes de la evidencia porque el fundherentismo admite una asimetría entre evidencia empírica y razones-C de apoyo,[34] donde las razones-C permiten tener creencias-C.[35] Es decir que las razones que tenemos para tener creencias de algo, y donde estas creencias son de apoyo, dependen de la evidencia empírica, pero no viceversa. Por eso la evidencia empírica, si bien no siempre es concluyente, tiene siempre mayor peso con respecto de las razones de apoyo.[36] De la asimetría, se sigue que toda creencia de apoyo recae en última instancia en la evidencia empírica (evidencia-E). Dicho en términos fundherentistas, la evidencia-E es la base de la evidencia-C.

La asimetría entre evidencia y razones le ofrece a Haack dos licencias. Una de ellas es explicita en el texto y le permite evitar la circularidad dentro del aspecto coherentista de su teoría; para evitar la circularidad en la evaluación sobre el apoyo de la creencia p, es suficiente con que juzguemos lo razonable que es nuestra confianza respecto a las razones de apoyo. No es necesario ignorar el apoyo que tiene p de sus razones de apoyo, ya que estas razones se fundamentan en la evidencia empírica: "Y así es como mi explicación de la seguridad independiente de las razones-C que tiene A con respecto a p evita caer en un círculo vicioso".[37] A esto se denomina *la seguridad independiente de las razones-C* por medio de las cuales tenemos creencias de apoyo.

La segunda licencia que Haack puede permitirse con base en la asimetría entre razones de apoyo y evidencia es que toda creencia de apoyo puede ser normada de acuerdo con los criterios objetivos con los cuales se evalúa la validez y relevancia de la evidencia empírica. Es decir, la evidencia-C de las creencias-C de apoyo se basa en última instancia en la experiencia contenida en la evidencia-E.[38] La develación de esta segunda licencia, la cual no es explícita durante *La articulación del funhderentismo,* me permite afirmar que la justificación de las creencias de apoyo también descansa, en última instancia, en la evidencia empírica.

Como he demostrado que la justificación de toda creencia recae en la evidencia empírica, puedo afirmar que la susceptibilidad de la verdad proposicional de las creencias depende de la validez de la evidencia. Es decir, "A tiene más justificación para creer que p cuanto más afianzado esté su

[34] *Ibidem,* p. 117.
[35] *Ibidem,* p. 122.
[36] *Ibidem,* p. 119.
[37] *Ibidem,* p. 122.
[38] *Ibidem,* p. 123.

creencia en la experiencia y cuánto más apoyo tenga de otras creencias al ser integrada en una historia explicativa cuyos componentes están también afianzados en la experiencia y apoyados en otras creencias".[39] El experiencialismo permite a Haack adoptar compromisos tanto naturalistas como normativos. A continuación demostraré que bajo el criterio de validez es posible una evaluación objetiva de creencias.

c) El criterio de validez permite evaluar objetivamente la evidencia por el epistemólogo. Para probar esta premisa es necesario introducir una última noción que desempeña un papel importante en el fundherentismo para llevar a cabo la tarea de la evaluación de creencias. Esta noción se denomina intuición preanalítica, y la definiré a continuación.

La noción de intuición preanalítica se introduce en el fundherentismo cuando Haack ha adoptado el experiencialismo, puesto que la evaluación epistémica da prioridad a la evidencia empírica, y ya que el trabajo del epistemólogo consiste en "algo más que simplemente describir fielmente los contornos de la utilización de frases como "tiene justificación para creer [...] debido a que tal utilización resulta vaga, cambiante y poco clara, la tarea requerirá una gran labor de rellenado, extrapolación y ordenación",[40] entonces la satisfacción del proyecto de la explicación por parte del fundherentismo requiere que el epistemólogo que prescribirá, parta de una base objetiva para la evaluación de creencias.

Para Haack, las intuiciones preanalíticas surgen de la idea de sentido común. Este sentido común asume que bajo circunstancias normales la experiencia que recogemos del mundo es evidencia valiosa para la justificar lo que creemos sobre la experiencia.[41] El elemento que provee de apoyo argumentativo a la introducción de las intuiciones preanalíticas y al sentido común, es de hecho la introducción de la psicología de Gibson, de la cual he hablado durante la demostración de la relevancia de la psicología en el fundherentismo: "Los aspectos realistas de la imagen de percepción la cual, si estoy en lo cierto, está implícita en nuestra concepción preanalítica de la evidencia de los sentidos, y que por tanto yo he tratado de construir en mi explicación".[42]

Ahora puede entenderse más a fondo por qué es importante la introducción de la noción de la *percepción* por medio de la psicología de Gibson.

[39] *Ibidem,* p. 290.
[40] *Ibidem,* p. 27.
[41] *Ibidem,* pp.154-155.
[42] *Ibidem,* p. 159.

Esta noción da licencia a que Haack afirme que la evaluación de la evidencia es una cuestión objetiva. La valoración de la evidencia en términos de validez supone que el epistemólogo también dictamine qué tipo de evidencia tiene más peso que otra, esto es la relevancia empírica: "que evidencia es relevante sólo coincide con qué evidencia le parece a A que es relevante si las creencias de fondo que tiene A son verdaderas".[43] Es decir, que cuando las creencias son verdaderas, necesariamente coinciden con que la evidencia que les sostiene es válida.

Es en este momento cuando tengo los elementos para ofrecer una definición de los criterios de justificación que aporta el fundherentismo, de acuerdo con la noción de *creencia verdadera justificada.*[44] Bajo estos términos las creencias de carácter proposicional serán verdearas sólo si la evidencia empírica que les sostiene será válida. Pero la validez de tal evidencia será válida si los juicios preanalíticos del epistemólogo certifican la evidencia como válida (esta es la actitud crítica y prescriptiva que Haack considera en la sección introductoria del primer capítulo como la clave para satisfacer los constreñimientos de evaluación y descripción del proyecto de la explicación sobre el concepto de la justificación.) Solamente bajo estas condiciones, una creencia será verdadera, y por lo tanto justificada. Los compromisos de una evaluación objetiva, y el de la dependencia de la verdad en relación con la evidencia, los encontramos desde el primer capítulo: "El creer p es aceptar p como verdadero; y la evidencia sólida o frágil de una creencia es una evidencia sólida o frágil de su verdad".[45]

d) Se sigue por todo lo anterior que el fundherentismo tiene la intención de prescribir la validez y relevancia de la evidencia empírica. Así, el fundherentismo adopta la condición suficiente del normativismo epistemológico, el apriorismo prescriptivo. Ergo, el fundherentismo es una teoría normativa.

Por un lado, y bajo los criterios de condiciones necesarias y suficientes que he establecido, el fundherentismo no es una teoría lo suficientemente aposteriorista para refutar el carácter normativo de la epistemología. Si bien el epistemólogo se beneficia de la información que puede proveer la psicología a la epistemología sobre los procesos perceptuales del sujeto con la finalidad de dar un mejor diagnóstico sobre el estatus epistémico de tal

[43] *Ibidem,* p.124.

[44] Espero que el lector considere que ha valido la pena el recorrido hasta este punto del ensayo para ofrecerle una sólida definición del fundherentismo que se ha conseguido por medio de mi estrategia.

[45] *Ibidem,* p. 27-28.

sujeto, la evaluación por medio del criterio de validez de la evidencia empírica es objetiva *a priori* de la información que provee el estudio científico de la cognición.

Por otro lado, y bajo los mismos criterios que he establecido, el fundherentismo es una teoría lo suficientemente apriorista para adoptar el carácter normativo de la epistemología. Preguntarse sobre el la validez de la evidencia supone establecer grados de justificación que permitan decidir el poder justificativo del contenido empírico en relación con la creencia. El acuerdo de la importancia que tiene esta relación en la justificación y el del significado del concepto mismo de validez se construyen y regulan desde la filosofía.

Se me podría acusar de haber ofrecido una definición de *normatividad* conveniente, debido a que se ajusta a las características del fundherentismo. Sin embargo, puedo demostrar que incluso bajo la misma definición que ofrece Haack sobre la normatividad, el fundherentismo la satisface sin problemas. Para una prueba de lo anterior me remitiré al sexto capítulo, donde Haack refuta el naturalismo radical de Quine.

En la página 178, la autora le señala a Quine un doble pronunciamiento que comete en una sección de *Epistemología naturalizada*. El doble pronunciamiento del que se le acusa consiste en que por un lado insiste en que la normatividad es importante en la epistemología, porque supone la búsqueda de la verdad, y por otro lado insiste que esta búsqueda debe ser auxiliada por la psicología. De acuerdo con Haack, Quine cae en una contradicción cuando reemplaza la evaluación de la evidencia por la fiabilidad de procesos psicológicos formadores de creencias. Ya que Quine ha aceptado anteriormente la normatividad, cae en una contradicción cuando elimina la evaluación de la evidencia, la cual supone de manera necesaria un compromiso con la normatividad.

La crítica anterior a Quine muestra que Haack entiende la normatividad como la evaluación objetiva de la evidencia; como ya se ha demostrado, toda evaluación de creencias cae, en última instancia, en la evaluación de la evidencia, entonces se puede afirmar, y ahora con mayor seguridad, que es correcto definir el fundherentismo como una teoría normativa.

e) Si aceptamos como verdadero que el fundherentismo es un naturalismo moderado, entonces caemos en una contradicción porque la condición de necesidad naturalista supone la adopción de criterios con carácter *a posteriori*. Si bien la teoría de Haack es aposteriorista parcial, ésta alberga detrás un carácter apriorista fuerte.

Haack dice admitir una relevancia contributiva de la psicología dentro de la epistemología. Esta afirmación, pareciera, coloca al fundherentismo

dentro de lo que ella denomina un naturalismo aposteriorista reformista. Haack define el reformismo como la postura naturalista que considera legítimos los problemas de la epistemología, pero propone abordarlos de una forma no tradicionalista.[46] Por otro lado, el aposteriorismo al que Haack se refiere se relaciona con la consideración del sujeto cognoscente. De esta consideración es consecuencia que los criterios de justificación pueden variar según las circunstancias en las que se encuentre tal sujeto, y que es importante para la epistemología la comprensión de sus procesos psicológicos de percepción. De lo anterior se sigue que el naturalismo reformista aposteriorista rechaza, de alguna manera, un tipo de apriorismo epistemológico.[47]

Bajo la definición que Haack establece de su naturalismo piensa haber "dado el primer paso hacia una modesta clase de naturalismo metaepistemológico".[48] Esta afirmación se sucede después de la crítica al apsicologismo de Popper y al psicologismo cientificista de Watkins. El modesto grado de naturalismo del que Haack habla refiere a que la psicología del fundherentismo es moderada, y que, por consecuencia, la noción que se adopta sobre los límites y capacidades cognitivas del sujeto es igualmente moderada.

Ante tal pronunciamiento naturalista es correcto que Haack desee que su teoría se comporte como un naturalismo, es decir, que tenga licencia de refutar el apriorismo epistemológico. Y al mismo tiempo, el carácter moderado de su postura le obliga a refutar las posiciones naturalistas que cometen el abuso de introducir el proyecto epistemológico en el campo de las ciencias empíricas: "Mi posición es un desarrollo de [...] un naturalismo aposteriorista reformista [...] me incumbe a mí hablar no sólo en contra del apriorismo, sino también en contra del cientificismo".[49] Como se observa, Haack se pronuncia naturalista cuando de hecho su fundherentismo ya es normativo.

La causa de la contradicción no radica en que el fundherentismo sea parcialmente aposteriorista y parcialmente apriorista. Ya que puede observarse que ambos compromisos no generan contradicción alguna. La causa radica en el pronunciamiento explícito de la autora, donde afirma que su teoría de la justificación es un naturalismo. La contradicción se genera cuando se toma en consideración el previo compromiso normativo durante el cuarto capítulo, donde establece que hay criterios objetivos para evaluar la evidencia empírica, y que sobre ésta recae la verdad proposicional de las creencias. Es decir, el adjetivo de naturalismo aposteriorista reformista sólo

---

[46] *Ibidem,* p. 165.
[47] *Ibidem,* p. 166.
[48] *Ibidem,* p. 162.
[49] *Ibidem,* p. 180.

se aplica a los compromisos débiles de carácter posible que ha adoptado el fundherentismo. Pero de ello no se sigue que tales compromisos son de carácter fuerte y necesario para definir el fundherentismo como una teoría naturalista. Ergo, Haack cae en una contradicción por aceptar un compromiso fuerte apriorista, y después clasificar su teoría como un naturalismo.

Fin de la cuarta prueba.

He demostrado que el apriorismo adoptado por el fundherentismo en el cuarto capítulo no permite un pronunciamiento naturalista so pena de contradicción, pues de lo único que puede presumir Haack en relación con el naturalismo es que ha logrado adoptar características no comprometedoras de éste, sin perder el carácter prescriptivo y normativo de la epistemología tradicional. Pero ya que no es tema relevante del ensayo discutir si Haack ha cometido una falacia de contradicción durante el pronunciamiento metaepistemológico de su fundherentismo, admitiré con reservas que Haack utiliza el adjetivo de *naturalismo* para definir los compromisos necesarios naturalistas que ha adoptado. El punto crucial en el que quiero hacer énfasis, y que supone la parte más importante de este texto, es que he logrado llegar al objetivo de definir el fundherentismo en términos de compromisos metaepistemológicos como una teoría normativa que acepta compromisos narturalistas de posibilidad.

A continuación procederé a elaborar una definición del fundherentismo de acuerdo con los descubrimientos de mi análisis metaepistemológico. Esta definición concentra los resultados que he conseguido con base en una estrategia, que si bien puede ser calificada de obtusa o demasiado restrictiva[50], me ha permitido ofrecer una mayor claridad sobre el carácter de una teoría que a primera vista podría parecer un híbrido entre naturalismo y normativismo.

Conclusiones, *evidencia de la investigación*

Puedo destacar dos hallazgos con los que me he encontrado durante la realización de mi estrategia. En primer lugar, he llegado a la conclusión de que la orientación metaepistemológica del fundherentismo es necesariamente normativa debido a que adopta un carácter objetivo y general hacia los criterios de justificación para evaluar la evidencia empírica. Una definición más completa del fundherentismo es que se trata de una teoría normativa

---

[50] O quizás tramposa, ya que admito que podría darse una lectura diferente a Haack, donde los criterios de evaluación no sean *a priori* y prescriptivos. No obstante, estoy convencido por el momento de que el fundherentismo es, al menos, más apriorista que aposteriorista de acuerdo con los criterios epistémicos.

que admite compromisos débiles del naturalismo. Esto supone para mí una virtud: la teoría de Susan Haack logra enriquecerse de las aportaciones que ofrece la ciencia empírica sin llegar a comprometerse con el debilitamiento y relativización de los criterios para la evidencia.

El segundo hallazgo se relaciona con los ejes metaepistemológicos de análisis construidos con base en las definiciones de naturalismo y normativismo de Kitcher. El fundherentismo sugiere una reformulación de las proposiciones aléticas del apriorismo y aposterioriso que di a conocer en la sección preliminar a mi análisis. Su reformulación es la siguiente:

Si la teoría es suficientemente aposteriorista su orientación es necesariamente naturalista.

Si la teoría es suficientemente aporiorista su orientación es necesariamente normativa.

Parece ser que existen grados de suficiencia en las tesis fuertes de aposteriorismo y apriorismo. De mi parte no podría comprometerme a esta afirmación con total confianza, pero dejaré abierta la pregunta para posibles investigaciones que se dirijan a ese rumbo de la epistemología. Al menos Haack sí cree que esto es el caso.

Para concluir este ensayo he de preguntarme si la estrategia que he seguido me ha llevado a diseccionar y reconstruir el funhderentismo de manera adecuada. Existen aún secciones de *Evidencia e investigación* que no me ha sido posible abordar bajo la metodología que he seguido. O por ejemplo la reducción al absurdo durante el segundo paso de mi análisis podría ser reformulada e incluso cuestionada. Recuerdo al lector que uno de los supuestos bajo los que he definido el fundherentismo es una fuerte disyuntiva: una teoría de la justificación es normativa o es naturalista. Quizá un análisis aún más detenido de la teoría podría llevarme a otras conclusiones sobre la objetividad de los criterios de evidencia.

LENGUAJE Y SOCIEDAD. EL NATURALISMO DE JOHN MCDOWELL Y LUDWIG WITTGENSTEIN

Diego Axel Mora*

RESUMEN El trabajo aborda los planteamientos naturalistas de John McDowell y Ludwig Wittgenstein en relación con sus distintas concepciones sobre el lenguaje. El objetivo es mostrar la naturaleza social que se inscribe en cada propuesta, para lo cual se mostrarán los puntos de encuentro y desencuentro que éstas tienen con las reflexiones sobre el lenguaje y la sociedad de Niklas Luhmann y su teoría de sistemas sociales. Se afirma que existe una afinidad entre las intuiciones de este autor y la propuesta de juegos de lenguaje de Wittgenstein.

ABSTRACT The paper addresses the naturalist approaches of John McDowell and Ludwig Wittgenstein in relation to their different conceptions about language. The aim is to show the social nature that is part of each proposal by making explicit the points of encounter and mismatch that they have, with the reflections about language and society of Niklas Luhmann and his social systems theory. It is claimed that there is an affinity between the insights of the latter and Wittgenstein's language games.

* Sayula.

Palabras clave
segunda naturaleza, juegos de lenguaje, Niklas Luhmann, paradoja comunicacional.

Keywords
second nature, languaje games, Niklas Luhmann, communicational paradox

El naturalismo es un cúmulo de reflexiones que giran alrededor de la idea de que existe una relevancia significativa de los productos y rendimientos científicos para el análisis filosófico del conocimiento. Uno de estos productos es la constatación de que somos animales que se relacionan con su entorno de manera heterogénea, la cual involucra toda clase de expresiones materiales y culturales; es decir, usamos nuestras prácticas lingüísticas cotidianas y socialmente compartidas, como *estándar* o *criterio* para actuar en nuestro entorno. El punto cardinal es que esta heterogeneidad de convenciones que se actualizan en procesos situados de interacción en tiempo real,[1] se expresa y articula en prácticas que dominamos y damos por sentado en algún grado, pero que también nos son difíciles de explicar en términos de manuales o fórmulas, las cuales suelen tener un carácter *a priori* para la acción. Esta incapacidad de *explicitar* nuestras prácticas parece conducirnos a un escollo inevitable para obtener de éstas alguna relevancia para explicar nuestra relación epistémica con el mundo.

Es ante este reconocimiento que se empiezan a cuestionar ciertos supuestos[2] semánticos y epistémicos que se pretendían fundantes ("fundacionales") como condiciones necesarias y universales, y que proclamaban

[1] Así es como Harry Collins (Harry Collins, *Tacit and Explicit Knowledge*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 2010.) entiende el *conocimiento tácito*. El propósito de Collins es mostrar que a pesar de que exista una posibilidad real de explicitar mucho de nuestro conocimiento tácito, siempre existen residuos o sobrantes de este conocimiento que son imprescindibles para entender cómo se desarrollan, transmiten y adquieren el conocimiento y las prácticas dentro de una comunidad.

[2] O mitos, como los caracteriza Muñoz Sánchez (María Teresa Muñoz, *Wittgenstein y la articulación lingüística de lo p*úblico, México, Universidad Intercontinental.); a decir, el mito del *espacio interno,* que se refiere a la constitución de la interioridad como espacio de justificación del conocimiento; el mito de lo *dado*, el cual se entiende como la ausencia de procesos inferenciales en el proceso mismo que produce una idea, la cual se origina en la experiencia y se da inmediatamente en la mente; y por último, la *metáfora del fundamento,* que se relaciona con la posibilidad de que haya juicios sintéticos *a priori*, es decir, el anhelo de condiciones suficientes y necesarias para que existan enunciados que hablen sobre el mundo y que sean verdaderos, es decir, la posibilidad del conocimiento.

criterios de infalibilidad del conocimiento en términos de representaciones, o ideas autoevidentes. La crítica a estos supuestos proviene de una variedad de naturalismos, los cuales se avocan a distintas preocupaciones alrededor de esta relevancia de la ciencia para la epistemología.[3] En este trabajo se propondrá un acercamiento al tema teniendo como punto de partida el papel que desempeña el *lenguaje* dentro de dos propuestas naturalistas particulares:[4] la llamada "segunda naturaleza" dentro del *empirismo mínimo* de John McDowell; y la propuesta holista pragmático-contextual implícita en los *juegos del lenguaje* de Ludwig Wittgenstein. Veremos cómo estas propuestas intentan, a su manera, difuminar dualismos influyentes y fundamentales para la reflexión epistemológica clásica, pero, sobre todo, cómo acercan la mirada a la relevancia de las prácticas para el estudio epistemológico. Por lo tanto, el objetivo del artículo es mostrar cómo se configuran la *naturaleza* y el *carácter social* del lenguaje dentro de estas propuestas, y con esto entrever la reflexión sociológica inserta en estas concepciones.

Según el tipo de naturaleza y carácter social que se la atribuya al lenguaje, podremos reconocer un acercamiento relevante a las intuiciones sociológicas contemporáneas más elaboradas sobre la relación lenguaje-sociedad, las cuales pueden encontrarse dentro de la propuesta teórica del sociólogo alemán Niklas Luhmann;[5] dentro de la aproximación de su teoría de sistemas sociales autopoiéticos, se afirma la idea de que la sociedad se

[3] En la filosofía contemporánea, el germen del naturalismo lo representa la influyente crítica de O.V.W. Quine a los llamados *dos dogmas del empirismo*; por un lado el dogma de la analiticidad, que apunta a la forma de determinar el *sentido*; a este respecto, Quine impugna la distinción entre enunciados analíticos (verdaderos o falsos en virtud de su forma lógica, independientes de la experiencia, *a priori*) y enunciados sintéticos (verdaderos o falsos en virtud de la experiencia, empíricos *a posteriori*). Por otro lado, también se formula la crítica al dogma del reductivismo, que apunta a la forma de determinar la *referencia*. En general, la crítica de Quine se dirige a la concepción semántica realista. Véase (Willard Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Nueva York, Columbia University Press, 1969.), así como (José Medina, "Antropologism, naturalism and the pragmatic study of language", *Journal of Pragmatics*, vol. *36*, 2004) para una comparación entre los argumentos de la indeterminación del significado de Quine y Wittgenstein.

[4] La relevancia del lenguaje para el naturalismo puede identificarse con la relevancia del giro lingüístico para la filosofía. Es así que su posicionamiento frente al otrora lugar metodológico privilegiado que era la conciencia desde el siglo XVII, hasta parte del siglo XX, marca una agenda epistemológica nueva desde la filosofía analítica anglosajona, pasando por el postestructuralismo francés, y llegando hasta la hermenéutica alemana; a decir de López de Lizaga (José Luis López de Lizaga, "El Giro Lingüístico y el problema de la intersubjetividad", *Revista Laguna,* vol. 29, 2011, p. 26), "la filosofía que hace suyo el giro lingüístico tendría que poder mostrar que también los filósofos de la conciencia presuponen el lenguaje en su tratamiento de los problemas tradicionales, si bien lo hacen de un modo inadvertido y confuso".

[5] Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*. México, Herder, 2007.

compone de *comunicaciones*, por lo que la teoría social es una teoría de la comunicación *operativa*; al formular explicaciones sociológicas, lo que se ofrece son los mecanismos que generan el fenómeno a estudiar. En este contexto hablamos de *las condiciones de posibilidad de la existencia de la comunicación* y, por lo tanto, de *las condiciones de posibilidad de lo social.* A diferencia de la teoría sociológica clásica, la cual supone un acercamiento no operativo, donde se presupone algo *a priori* en la sociedad a partir de lo cual ésta surge, por ejemplo, el contrato o la comunidad,[6] la teoría de Luhmann debe ser un momento de su propia reflexión teórica, es decir, el acercamiento teórico a la sociedad es *ya* una operación social más, que necesita observarse y describirse en los mismos términos con los que la teoría expresa las condiciones de posibilidad del fenómeno social.

La tesis principal del trabajo afirma que la propuesta de la *segunda naturaleza* no está en sintonía con una de las intuiciones sociológicas contemporáneas más influyentes: el carácter *autopoiético* y *autorreferente* de nuestra comunicación y, por lo tanto, de todo lo que es social. Esta intuición, producto del acercamiento luhmanniano, supone que la condición de posibilidad de la comunicación es el *lenguaje*: cuando dos sistemas se encuentran, por ejemplo, dos personas, es mediante el lenguaje el que Ego esté posibilitado a *comprender* la distinción hecha por Alter entre la información que utilizará y la actitud de notificación que actuará. Pero esta comprensión siempre es una recreación de Ego sobre el contenido informativo de Alter, recreación posibilitada por el acto de notificación de este último. Es así que con esta recreación de Ego, se duplica la distinción entre información y la actitud de notificación que realizó Alter en un principio. Así que *sí* hay algo que se pierde en la comunicación, pues ésta siempre podría ser de otro modo; lo que Alter pone a disposición de Ego es contingente para Alter y viceversa. Esta doble contingencia se resuelve distinguiendo en el mundo, es decir, seleccionando un tema que se desea informar (contenido informativo) y posteriormente definiendo cómo se va a comunicar (acto de notificación). Para que alguien esté posibilitado para entender lo que una persona quiere decir (al hacer esta distinción), y así cerrar el evento comunicativo, esta persona debe distinguir *también* entre contenido informativo y acto de notificación. En este sentido, la comunicación no tiene punto de anclaje, no hay ningún flujo de información que alguien decodifique al final del proceso comunicativo. Lo que hay, más bien, son distinciones

[6] Por ejemplo la suposición de que hay ciertas condiciones pre-contractuales que fungen como condición de posibilidad del contrato (la conciencia colectiva, la integración, etc.), pero la cuestión es ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de esas condiciones? La respuesta a esta pregunta nos llevaría al concepto de comunicación, entendiéndolo como el elemento constitutivo de la sociedad. Volveremos a esto en la tercera parte del trabajo.

hechas por un observador ante la contingencia de lo que quiere decirnos el otro: la comunicación es improbable. Pero es el lenguaje y su carácter social lo que nos permite comunicarnos y así probabilizar los enlaces comunicativos que constituyen la sociedad.

Esta intuición no encaja con el carácter *normativo* de la experiencia entendida desde el empirismo mínimo. Por otro lado, estos eventos comunicativos parecen adecuarse bien a la forma de determinar contextualmente el significado en los *juegos de lenguaje* y, sobre todo, se articulan con el así llamado *naturalismo social*[7] que emana de algunos planteamientos de Wittgenstein.

Primero, *1)* revisaremos la aproximación empirista de McDowell; a continuación, *2)* examinaremos la concepción wittgensteiniana del significado; en seguida, *3)* expondremos en términos generales la propuesta luhmanniana de lo social; y finalizaremos, *4)* con algunas reflexiones en torno de los encuentros y desencuentros del naturalismo con la intuición sociológica de la paradoja comunicacional.

El naturalismo empirista de John McDowell

¿Cómo es posible el contenido empírico?, ésa es la pregunta que anima la tarea intelectual de McDowell en su obra más influyente *Mente y mundo*.[8] Dicha cuestión descansa sobre dos supuestos que la convierten en una ansiedad filosófica que demanda tratamiento, a decir, el supuesto que afirma que para que el pensamiento pueda ser sobre el mundo externo, deben existir relaciones racionales de justificación entre la experiencia perceptual y las creencias empíricas y, en segundo lugar, el supuesto de que las impresiones de sensación de la sensibilidad son un fenómeno natural, externo al espacio lógico de las razones.[9] Este último supuesto es el que McDowell rechaza mediante la propuesta de una *experiencia conceptualmente constituida*, que funge como tribunal para determinar la validez del conocimiento, es decir, para McDowell, la experiencia es *normativa*; se pueden concebir las experiencias como estados o sucesos en los cuales las capacidades que pertenecen

[7] Tanto Muñoz (María Teresa Muñoz, "Wittgenstein, McDowell y el reto escéptico". *Revista de Filosofía,* núm. 38, vol. 2, 2013, pp. 7-34) como Medina (José Medina, "Wittgenstein's Social Naturalism: The Idea of Second Nature after the Philosophical Investigation", en Danièle Moyal-Sharrock (ed.), The Third Wittgenstein: The Post-Investigations Works, Inglaterra, Ashgate, 2004a), han llamado a la concepción wittgeinsteiniana sobre el conocimiento y sobre la relación entre el lenguaje y el mundo "naturalismo social". El cual, suponemos, hace referencia al carácter socialmente compartido de nuestras prácticas y su relación con el significado de nuestros conceptos.

[8] John McDowell, *Mente y mundo*, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 296.

[9] María Teresa Muñoz, "Wittgenstein, McDowell y el reto escéptico", *Revista de Filosofía,* México, núm. 38, vol 2, pp. 7-34.

a la espontaneidad son algo que ya ha entrado en juego en cada caso efectivo de receptividad. En este sentido, dentro de las experiencias ya se hallan en acción capacidades conceptuales que pertenecen al entendimiento, y esto le otorga contenido a dichas experiencias (se hacen significativas).

Toda esta propuesta es un intento por salvar la intuición realista del mundo como una constricción externa al pensamiento sin caer en la *falacia naturalista*, al concebir la experiencia como conceptualmente constituida, ésta no sería ajena al espacio lógico de las razones, ya que en la experiencia se ejercerían y actualizarían capacidades conceptuales (el pensamiento y la intuición estarían conectados de forma racional):

> Al menos en el caso de la "experiencia externa", las impresiones que la realidad independiente hace sobre nuestros sentidos ya portan consigo contenido conceptual. Ello nos permite reconocer constricción externa sobre la libertad de la espontaneidad sin caer en incoherencias. Y, de esta manera, se puede exorcizar el espectro de algo que girase sin fricción alguna con nada, espectro que nos privaba de todo cuanto pudiera ser reconocido como contenido empírico alguno.[10]

La salida kantiana para la justificación de las creencias empíricas de McDowell se entiende como un rechazo, tanto a las opciones coherentistas, que no le otorgan un papel relevante al mundo, como a las que operan con la idea de lo "dado", que por su parte quedarían ajenas al espacio de las razones, y por tanto serían objetos de ostensión pura, inaccesibles a la razón. Pero parecería que entonces el mundo, o la realidad, estuviera determinado por nuestros conceptos, en una especie de idealismo. Ante esta acusación, McDowell afirmará el carácter pasivo de la experiencia, el cual no excluye su carácter activo; es decir, la experiencia tiene algo que se nos impone y que, por esto, es independiente de toda configuración de la espontaneidad; sin embargo, esto no implica que lo real o lo que está pasivo en la experiencia sea algo inaccesible, pues todo lo que existe es en principio *pensable.*[11] Por ello, McDowell recomienda:

En tanto que no atendamos como alternativa a la acción pasiva de las capacidades conceptuales, no podremos imaginar la experiencia como una constricción racional que opera sobre el pensamiento empírico sin tener que caer por ello en el mito de lo dado. Mito que además haría por su parte que se nos volviera ininteligible el modo en que podrían ejercer influencia racional las supuestas justificaciones últimas. Hay que atribuirle

[10] J. McDowell, *op. cit.*, p. 120.

[11] A este respecto, véase Richard Rorty, "Naturalismo y quietismo", *Diánoia,* núm. 51, vol.56, 2006, 3-18.

alguna fricción al pensamiento si de lo que queremos estar hablando es de contenido empírico en absoluto.[12]

Razón/naturaleza, la segunda naturaleza como lenguaje

El asunto sobre la experiencia conceptualmente constituida se coloca dentro de un debate acerca de la *naturaleza*, es decir, acerca de lo que significa que la experiencia sea algo natural para nosotros como seres animales, pues como dice McDowell puede "parecer imposible reconciliar el hecho de que nuestra capacidad de sentir pertenezca a lo natural, con el pensamiento de que la espontaneidad pueda empapar la totalidad de nuestra experiencia perceptiva misma".[13] En la base de estas consideraciones se encuentra la oposición entre la razón y la naturaleza; entre el espacio de inteligibilidad de la razón (el significado) y el espacio de inteligibilidad de la naturaleza (las leyes). Así que la relación que se dé entre la espontaneidad y la naturaleza (entre los significados y las leyes) marcará reflexiones relevantes para el conocimiento.

Dicha relación se entenderá según el tipo de naturalismo al que se invoque. Desde una posición naturalista *cruda* o *del objeto*, se afirma que todo lo que hay es el mundo estudiado por la ciencia (tesis ontológica), y que el único conocimiento genuino es el conocimiento científico (tesis epistemológica).[14] Como apunta McDowell al referirse a esta clase de naturalismo: "la idea es que si existe algo de cierto en todo lo que se ha dicho respecto a la espontaneidad, ello tendría que poderse captar mediante términos cuyo papel fundamental sea el de mostrar la posición de las cosas en la naturaleza concebida como el reino de la ley".[15] La posición de las cosas en la naturaleza hace eco del problema de la localización del significado o de la razón en el marco de la naturaleza, así Price[16] afirma que:

> Si toda la realidad es en última instancia una realidad natural, ¿cómo debemos localizar en ella hechos morales, hechos matemáticos, hechos del significado, entre otros?, ¿cómo localizaremos tópicos de estas clases en un marco naturalista? Una manera de escapar a este dilema es rechazar el naturalismo que lo provoca. Si el conocimiento científico no fuera el único conocimiento genuino, ni los hechos científicos los únicos hechos genuinos, entonces no

[12] J. MacDowell, *op. cit.*, p. 121

[13] *Ibidem*, p. 125.

[14] Huw Price, "*Naturalismo sin representacionismo. Análisis", Revista de Investigación Filosófica,* núm. 1, vol. 1, 2014, pp. 1-23.

[15] *Ibidem*, p. 128

[16] H. Price, *op. cit.*, p. 5.

sería necesario intentar meter a presión los casos problemáticos en los ropajes naturalistas.

Este naturalismo del objeto o crudo, según el mismo Price, afronta los problemas de localización desde una concepción material: "el problema de la localización para X es un problema acerca de la *cosa* X, y no un problema acerca del *término* X. Se trata, en otras palabras, del problema de cómo localizar a X en el mundo natural, y no del problema acerca de cómo localizar el término X".[17] En contraste, Price sugiere que existe una aproximación a los problemas de localización distinta, que sería la de un naturalismo que otorgue relevancia a cómo los seres humanos usamos los *términos* X; es decir, una concepción *lingüística* dentro de un *naturalismo del sujeto*: "la filosofía debe comenzar por lo que la ciencia nos dice acerca de nosotros mismos. La ciencia nos dice que los seres humanos somos criaturas naturales, y si las pretensiones y ambiciones de la filosofía chocan con esta aseveración, entonces la filosofía debe hacerse a un lado".[18]

La propuesta de McDowell se inserta en esta concepción naturalista del sujeto; para él, la identificación de lo natural con aquello que la ciencia natural nos trata de hacer comprensible *desencanta la naturaleza*; es decir, se vaciaría de significados la experiencia en tanto que se encuentra en un espacio de inteligibilidad ajeno al de las razones, y por tanto ajeno al de los significados. En este mismo sentido McDowell refiere lo siguiente:

> Si concebimos la naturaleza como el reino de la ley, entonces colocamos en peligro la idea misma de que la espontaneidad pudiese caracterizar las labores de nuestra sensibilidad como tal. La facultad de la espontaneidad es el entendimiento, nuestra capacidad de reconocer y hacer que llegue a producirse el tipo de inteligibilidad propio de los significados. Descubrimos tal tipo de inteligibilidad al ubicar las cosas en un espacio lógico que es *sui generis* con respecto al reino de la ley. Pero la sensibilidad es parte de nuestra naturaleza, parte de lo que compartimos con los meros animales. Si ello significa que las operaciones de tal sensibilidad son lo que son gracias a su ubicación en el reino de la ley, puede entonces parecer incoherente el suponer que los conceptos pudiesen configurarlas. Ello implicaría que esas operaciones asimismo son lo que son gracias a su ubicación en el espacio lógico contrario.[19]

---

[17] *Ibidem*, p. 7.

[18] *Ibidem,* pp. 4 y 5. La propuesta de Huw Price de un "naturalismo sin representacionalismo" pone en entredicho el papel fundacional de ciertas presuposiciones semánticas o representacionalistas por parte de la concepción popular del naturalismo, a decir, la del naturalismo "del objeto".

[19] J. McDowell, *op. cit.*, p. 127.

A lo que se pregunta el mismo McDowell, ¿cómo podrían estar estructuradas por parte de la espontaneidad, es decir, por parte de la libertad que nos permite hacernos cargo de nuestro pensamiento activo, las operaciones de algo que es meramente natural? Ante esta interrogante puede responderse que pese a que el espacio de inteligibilidad de las razones es autónomo y *sui generis*, nuestra capacidad para responder ante los significados no es algo sobrenatural, no es algo que se aleje de lo humano, entendido como animales racionales. Por tanto, los significados no están más allá del reino natural; en suma, ejercer la espontaneidad pertenece a nuestra forma de determinarnos como animales. Por lo que dice McDowell: "para contemplar las acciones de la espontaneidad como algo natural, no nos es preciso integrar los conceptos relacionados con la espontaneidad dentro de la estructura del reino de la ley; nos basta con hacer hincapié en el papel que desempeñan tales conceptos al captar las configuraciones de un modo de vida".[20]

Por todo lo anterior, esta concepción alternativa de lo natural en nosotros se expresa en la llamada *segunda naturaleza*, la cual hace referencia a la adquisición del *lenguaje*, el cual nos permite dar razones (ya que nos adiestramos en ciertas capacidades conceptuales) sobre nuestras creencias, y ya que la experiencia actualiza capacidades conceptuales, ésta también forma parte de la segunda naturaleza. Ello hace posible, según McDowell, que consideremos las impresiones como parte de la naturaleza sin que ello suponga una amenaza para el empirismo. De este modo se pretende ir más allá de la distinción razón/naturaleza.

Un ejemplo de la segunda naturaleza es la ética y, en particular, el modelado ético, que significa imponer al intelecto práctico una forma específica, pero éste sería sólo un caso particular del fenómeno general de la iniciación como seres humanos en las capacidades conceptuales, es decir, la capacidad de responder a demandas racionales, no sólo éticas, "si generalizamos la manera en que Aristóteles concibe el modelado del carácter ético, llegamos a cierta noción de cómo la adquisición de una segunda naturaleza nos abre los ojos ante las razones en general".[21]

Esta segunda naturaleza se forja con la interacción social, y en particular, con la educación es *a posteriori*, pues se desarrolla en la historia sin ningún tipo de guion predeterminado, por lo que el paso de nuestra primera naturaleza (colocados en el mundo de la ley) a nuestra segunda (adquiriendo capacidades conceptuales) no significa exclusión alguna entre estas dos. Por ello, lo que permite el tránsito de una a otra es el *lenguaje*, que es visto como un receptáculo o un depósito "de la sabiduría acumulada históricamente de razones para qué, es decir, de razones para pensar y actuar de

[20] *Ibidem*, p. 136.
[21] *Ibidem*, p. 144.

forma adecuada".[22] La configuración misma del espacio de inteligibilidad de las razones se basa en el lenguaje, y al educar a alguien (al hacerse lingüísticamente competente) se le inserta en un espacio lógico de razones, pero este espacio ese encuentra ya articulado por la comunidad particular de la cual es miembro, por lo que el modo de vida de la comunidad se adquiere mediante el lenguaje, y es en el espacio lógico de las razones en el cual se asientan las justificaciones de nuestras creencias, así como las prohibiciones o autorizaciones para la acción.

El Contextualismo holista de Wittgenstein

El trabajo filosófico de Ludwig Wittgenstein en sus últimas obras, en particular en las *Investigaciones filosóficas*[23] y en *Sobre la certeza,*[24] se acerca a una concepción innovadora sobre el lenguaje y, por lo tanto, sobre la semántica y la epistemología. En estos trabajos, el austríaco pretende ir más allá de la dicotomía lenguaje/mundo, y así mostrar cómo nuestra relación con el mundo no es de mera captación pasiva de representaciones e ideas sobre éste, sino que es una transacción que actualiza formas de vida y se expresa en prácticas lingüísticas compartidas.

Para captar el carácter práctico del lenguaje en su propuesta, debemos atender su acercamiento holista sobre el *significado*. Es muy conocido el argumento que pone en jaque la semántica realista del significado, a decir, el argumento del regreso de la regla, que aparece en las *Investigaciones filosóficas*, y que supone la idea de que las reglas no contienen las reglas para su propia aplicación, ante la concepción de que el significado de una palabra o un enunciado es una cosa definida y predeterminada que puede preservarse en la traducción, y que puede ser capturada por completo en una interpretación. Wittgenstein establece que ni las definiciones ostensivas ni las interpretaciones pueden fijar el significado.

Esta imposibilidad no tiene que llevarnos, como argumenta Medina,[25] a un indeterminismo radical del significado, pues éste:

> Surge cuando adoptamos una perspectiva separada y absoluta, es decir, cuando nos persuaden teorías filosóficas descontextualizadas que distorsionan el uso del lenguaje al buscar *fundamentos* inatacables. Los argumentos indeterministas de Wittgenstein constituyen un intento de refutar el fundaciona-

[22] Ambrosio Velasco (ed.), *Perspectivas y horizontes de la filosofía de la ciencia a la vuelta del tercer milenio*. México, UNAM, 2005, p. 51.

[23] Ludwig Wittgenstein, Investigaciones filosóficas, Barcelona, Crítica, 1988.

[24] L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa.

[25] J. Medina, *op. cit.*, pp. 549-573.

> lismo semántico mostrando que no hay "hechos superlativos" que determinen el significado, y que estos hechos son ficciones filosóficas [...] Con estos argumentos, Wittgenstein trata de crear una nueva concepción de uso del lenguaje cotidiano. Su meta es deshacerse de los fundamentos semánticos e ir al meollo básico de nuestras prácticas lingüísticas cotidianas.[26]

Por lo que son nuestras propias expectativas, las cuales no son nada razonables con respecto del significado de nuestras palabras, las que no pueden cumplirse, y esto nos lleva (como ocurre con la propuesta de Quine) a concluir que el significado es indeterminado de forma radical, ya que no puede seguir nuestros estándares filosóficos, "pero esta indeterminación radical del significado desaparece cuando dejamos de buscar hechos semánticos que determinen singularmente el significado y regresamos al contexto ordinario de la comunicación cotidiana"[27] Así que de acuerdo con la postura de Wittgenstein, la indeterminación radical es el resultado de un punto de vista nada natural y, de hecho, fundacionalista.

Para desmantelar esta suposición fundacionalista implícita en el escepticismo del significado, debe configurarse una aproximación que apunte a una cierta determinación del significado sin caer en artilugios realistas; para esto se afirma la tesis de la determinación contextual que de acuerdo con Medina se encuentra implícita en el trabajo de Wittgenstein, y que afirma que lo siguiente:

> Nuestros significados no están a la altura de los estándares de la determinación absoluta y de la fijeza del fundacionalismo semántico, pero no son tampoco radicalmente indeterminados: son contextualmente determinados; adquieren una forma transitoria y siempre imperfecta, frágil y relativizada de determinación en contextos particulares de comunicación, dado los propósitos de los intercambios comunicacionales, las condiciones y prácticas de fondo, las perspectivas de los participantes, sus patrones de interacciones, y más.[28]

En la relación entre el significado y el acuerdo en acción, de Wittgenstein, es donde puede apreciarse este contextualismo: los argumentos indeterministas del significado conducen a la idea de que el significado no puede ser descontextualizado y encapsulado en una interpretación; se necesita un trasfondo tácito de suposiciones y actitudes que se compartan, es decir, un acuerdo en acción, una *forma de vida*. Así, el significado de-

[26] J. Medina, *op. cit.*, p. 553. La traducción de ésta y las siguientes citas del trabajo de Medina son propias.

[27] *Idem.*

[28] J. Medina, *op. cit.*, p. 554.

pende de contextos particulares de prácticas compartidas,[29] por lo que este holismo wittgeinsteiniano se orienta a la *acción*. Lo anterior se expresa en la noción de *juego de lenguaje*, que involucra actividades de uso del lenguaje extendidas en el dominio social. Este carácter social dentro de la propuesta holista quiere enfatizarse a continuación:

> La concepción del lenguaje de Wittgenstein involucra una noción más robusta de lo que es compartido intersubjetivamente; la socialidad no se reduce a lo público; la base social del lenguaje […] es un conjunto de estándares normativos compartidos de hecho por los miembros de una práctica. Para Wittgenstein el lenguaje involucra un consenso de acción; involucra costumbres y técnicas compartidas; ésta es la clave del antropologismo de Wittgenstein, a decir, que el compartir un lenguaje es compartir una forma de vida; lo que está al fondo de nuestras prácticas lingüísticas, la base del lenguaje, es el acuerdo humano, el cual es un acuerdo práctico, no de opiniones, sino un acuerdo de formas de vida.[30]

Lenguaje/mundo. El lenguaje como práctica social

Por todo lo anterior, es posible enfatizar que la postura de Wittgenstein interpreta el lenguaje en términos de prácticas sociales. Esta práctica, esta acción en el mundo, es donde se articula el significado de nuestros términos, al utilizarlos en ciertos contextos (lingüísticos y extralingüísticos). De este modo, el lenguaje como fenómeno nos permite comprender el mundo, pero sólo en la medida en que nos relacionamos con él, no cuando nos lo representamos, ni cuando tenemos ideas sobre él. Esto supone poner en entredicho una noción de certeza absoluta, así como la de un retrato fiel del mundo externo. Se criticará, entonces, la idea de que el lenguaje sólo es un instrumento para transmitir conocimiento. Como apunta Muñoz Sánchez:

> Implícita en esta crítica se encontraría la idea […] de que en el lenguaje se nos da la posibilidad de estructurar nuestro conocimiento sobre el mundo y lo que es más, de acceder cognoscitivamente a éste. Tal posibilidad viene dada en su condición de práctica social […] La justificación semántica de los términos se estructura en torno a condiciones de asertabilidad, esto es, dependientes de los contextos de habla, de los hablantes y de las formas de vida. [31]

[29] A diferencia del *holismo teórico* de Quine, el cual entiende este trasfondo como una red de teorías.

[30] *Ibidem,* pp. 556 y 557.

[31] M. Muñoz, *Wittgenstein y la articulación lingüística de lo p*úblico, p. 106.

Por lo que la referencia es posibilitada por la existencia de juegos de lenguaje, pues ahí es donde situamos de manera conjunta, en cada práctica que se actualice, al referente. Un juego de lenguaje se caracteriza por un conjunto de prácticas que aglutinan tanto el uso de las expresiones como los contextos psicológicos y sociales en los que se significan las expresiones.[32]

En suma, lo que puede afirmarse desde la perspectiva contextualista pragmática que surge de las ideas de Wittgenstein es que el significado se ancla en una situación social particular, por lo que la descripción del fenómeno lingüístico que involucra mostrar el significado sólo puede hacerse tomando en cuenta toda la gama de situaciones en las que usamos nuestros términos, en las que decimos y hacemos cosas. Y lo que decimos y hacemos es irreductiblemente social, como veremos a continuación.

Lenguaje y sociedad

Las dos propuestas naturalistas comentadas hacen énfasis en la importancia del lenguaje para concebir nuestra relación con el mundo, es decir, para pensar acerca de lo que hacemos, creemos y decimos en él. Y precisamente esto, lo que se cree y dice sobre el mundo, no puede más que hacerse dentro de la sociedad si nos colocamos dentro de una concepción sociológica, como la teoría de sistemas autopoiéticos, pues no hay un espacio privilegiado para observar y ver las cosas como son en realidad, como algo ajeno al lenguaje y a la comunicación.

Vamos a presentar de manera sucinta, pero a la vez sistemática, la propuesta teórica de Niklas Luhmann respecto de los sistemas sociales autopoiéticos; creemos que un acercamiento a esta propuesta servirá como base para realizar una comparación acerca de la naturaleza social del lenguaje, contenida en las aproximaciones naturalistas revisadas. De esta manera, probaremos la hipótesis sobre la concepción wittgeinsteiniana y su adecuación a las intuiciones sociológicas, producto de la reflexión sistémica de Luhmann.

En la disciplina sociológica, el concepto de *sistema social* cayó en el olvido después de la caída de la teoría estructural-funcionalista de Talcott Parsons. En la actualidad sigue viéndose este concepto con ojos de incredulidad, muy a pesar del potencial que tiene la tercera ola de teoría de sistemas complejos para las ciencias sociales.[33] En Latinoamérica, el pensamiento sistémico ha continuado con el programa sociopoiético (neologismo para conectar el concepto de autopoiesis de los chilenos Humberto Maturana

[32] *Idem.*

[33] Véase Keith Sawyer, *Social Emergence: Societies As Complex Systems*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, 2005.

y Francisco Varela), que se traduce como *autoorganización de lo social*, el cual se basa en el pensamiento de Niklas Luhmann y su tratamiento *desontologizado* de los sistemas sociales. El planteamiento luhmanniano parte de la teoría autopoiética, en la versión de los chilenos, de la cibernética de segundo orden de Heinz von Foerster y del cálculo de la forma de George Spencer-Brown.

Para Luhmann, un sistema no puede entenderse en términos de una entidad fija y anclada de forma ontológica en el mundo, como compuesto por elementos en relación. Por el contrario, los sistemas son el resultado de la aparición de operaciones de tipo propio, que al acontecer de manera recursiva clausuran un determinado orden emergente, y lo diferencian de un entorno. El entorno siempre es más complejo que el sistema, por lo que éste necesita reducir la complejidad de dicho entorno para continuar su autorreproducción, por lo que el sistema es entendido como la recurrente puesta en marcha de la diferencia entre sí mismo y su entorno. Un orden emergente aparece cuando un determinado estado de cosas surge a partir de una serie de condiciones ambientales que lo preceden y posibilitan. El entorno no es parte constitutiva de las operaciones que haga el sistema, es sólo su condición de posibilidad. Por otro lado, los órdenes emergentes son autopoiéticos, es decir, se autoproducen; son autorreferentes, es decir, todas sus operaciones remiten sólo a ellas mismas, y están clausurados de forma operativa, que significa que todas sus operaciones ocurren sólo dentro del orden emergente sistémico (Luhmann).

El orden emergente (el sistema) se compone de eventos comunicacionales; para Luhmann la comunicación es la operación social por excelencia. La teoría sociológica clásica le había dado este papel a la acción, sin embargo, desde esta perspectiva, la acción ocurre siempre como una atribución comunicativa;[34] esta atribución es condición para la autorreferencia del sistema, es un mecanismo que ubica selecciones, por ejemplo, si pensamos en que Ego puede atribuir a Alter una selección (emitir algo), se produce entonces una comunicación: Ego puede atribuir a Alter una acción (Alter comunica lo que ha decidido), por lo que producir la comunicación necesita posibilidades para atribuir la acción a Alter (en el sentido de emitir), que significa atribuir en forma de acción.

La comunicación, entonces, son las operaciones específicas de los sistemas sociales; es una síntesis de tres selecciones que al mismo tiempo son distinciones, y en esto reside la paradoja: *1)* una selección de algún contenido informativo, *2)* un acto de notificación (actuar la información) y *3)* el acto de entender la diferencia entre emisión e información;[35] lo relevante

[34] Es decir, forma parte del proceso comunicativo más amplio.

[35] En esta última selección, entre la emisión y la información, es la comprensión (*verste-*

es que no pude reducirse la producción de la comunicación a la actividad individual, es decir, a la acción, pues para que la comunicación tenga sentido, ésta debe seleccionarse en una doble contingencia entre un Alter y un Ego. La doble contingencia de las expectativas es un mecanismo que afirma que lo que Ego pone a disposición de Alter en expectativas, es contingente para Alter y viceversa, es decir, todo puede ser de otro modo. Esto supone que bajo la perspectiva comunicacional de Luhmann no hay una ontología absoluta, ni independiente de nuestros conceptos, pues el mundo, afirmaría la teoría de sistemas, no es un objeto, sino un horizonte en el sentido fenomenológico.

Este horizonte de posibilidades hace improbable la comunicación, que Ego logre captar la premisa de lo que Alter quiere decir. Aquí entra el lenguaje: la sociedad ha generado evolutivamente múltiples mecanismos para hacer posible esa improbabilidad de que alguien entienda lo que el otro quiere decir. Estos mecanismos son llamados medios de comunicación generalizados de manera simbólica, estamos hablando del dinero, el poder, el amor, la validez jurídica y la verdad, estos probabilizan el éxito de la comunicación, pues combinan la motivación del individuo con la posibilidad de selectividad en el contexto social.

La hipótesis que emana de todo este lenguaje con tintes cibernéticos (operación, selección, emisión) no es trivial; para Luhmann existe una relación entre la semántica y la estructura social. Debe recordarse que el sistema es su diferencia con respecto del entorno, pues al tener esto en cuenta, puede desontologizarse el concepto de sociedad; desde esta postura, la ontología, así como los distintos esquemas de distinción, se elaboró en estrecha relación con las plausibilidades cotidianas, por lo que la ontología es vista como el resultado de una forma de observación que se basa en la distinción ser/no ser, y que subordina todas las demás distinciones a ésta, pero que surge en una sociedad que ya no existe en sus modos de comunicación ni en sus formas de diferenciación: el cambio experimentado por la estructura social hacia la diferenciación funcional provoca una grieta entre la semántica de cariz ontológico y la estructura social, por lo que se hace poco adecuado continuar utilizando una construcción ontológica para entender los procesos propios de la sociedad moderna, caracterizada por la autonomización funcional y la clausura operativa de sus principales sistemas (derecho, economía, ciencia y política).

Los medios de comunicación generalizados de manera simbólica (poder, dinero, verdad) suponen el lenguaje, y el éxito comunicacional es al-

---

hen) la que cierra el enlace comunicativo, al distinguir las dos selecciones (emisión e información). Por lo que la comunicación no es una simple percepción del comportamiento del otro, y esta última distinción hace la diferencia entre comunicar y percibir.

canzado por estos medios. Así, sólo mediante el lenguaje se hace posible comprender (*verstehen*) la comunicación. El lenguaje permite ir más allá del ámbito de lo que es perceptible, al utilizar generalizaciones simbólicas (como el medio del poder) se puede comunicar sobre algo que no está presente, sobre algo que no tiene actualidad, o sobre algo que es posible; por ejemplo, yo (Ego) veo que Alter camina muy deprisa, y esto puedo tomarlo como si comunicara algo (que no quiere verme ni hablar conmigo), pero:

> En el campo perceptivo no se puede nunca estar seguros de que se trata efectivamente de comunicación y no sólo de un comportamiento dirigido a otros fines (Alter caminaba deprisa tan sólo porque estaba retrasado): la distinción entre información y acto de comunicar no es neta ni unívoca. *La situación cambia cuando se tiene un enunciado lingüístico*: se producen sonidos tan específicos, articulados en formas tan improbables y reconocibles que es muy dócil negar que el enunciado tenga una intención comunicativa. No se producen por casualidad los sonidos del lenguaje.[36]

Lo social en el lenguaje. La segunda naturaleza y los juegos de lenguaje

Se analizará en qué puntos se acercan las propuestas naturalistas con las ideas sociológicas de Luhmann; en primer lugar, el concepto de *segunda naturaleza* de McDowell, que hace referencia a la adquisición del lenguaje dentro de la formación del ser humano, es la herramienta que abre al hombre el espacio de las razones y donde el éste viene al mundo. Su carácter social se expresa en que, al nombrar con el lenguaje y hacer que las cosas sean o aparezcan de un modo u otro, inicia una primera indicación de juicio, un elemento normativo del que se derivan los demás. De esta manera crece el espacio de las razones, pero de manera autónoma (debe recordarse que no se pueden poner límites a la razón desde algo externo según el empirismo mínimo).

Sin embargo, la experiencia determinada de manera conceptual que posibilita la segunda naturaleza, por el modelado que permite la educación, se entiende como el tribunal de nuestro pensamiento (responsable ante el mundo), lo cual conduce a un realismo epistemológico que concede un acceso cognitivo al mundo de tono privado y exclusivo, que en principio nos lleva a pensar que ese elemento normativo que se supone aparece al nombrar con nuestra segunda naturaleza, es producto de un mundo que, aunque no pone límites externos a la razón (y por lo tanto no limitaría

[36] Giancarlo Corsi; Elena Esposito y Claudio Baraldi, *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, México, Universidad Iberoamericana, 1995, p. 137. Énfasis del autor.

tampoco los significados), y a pesar de estar mediado por el lenguaje (para que este sea una fricción a la espontaneidad), impone cierto contenido al entendimiento, éste último sería un esquema; sin embargo, el dualismo esquema–contenido ya ha sido expuesto de forma crítica como un dogma empirista por Donald Davidson.

Lo anterior sugiere que no existe relevancia alguna para McDowell sobre las estructuras que condicionan la posibilidad de hacer juicios sobre el mundo que, en términos luhmaniannos, son estructuras de expectativas, y su naturaleza es irreductiblemente social,[37] pues no depende de la experiencia individual o de cómo son las cosas en el tribunal de la experiencia, sea lo que esto signifique. Recordemos que según McDowell, para que tenga sentido el decir que un estado o un episodio mental están dirigidos hacia el mundo (como en una creencia o juicio), hay que colocar ese estado en un contexto normativo; una creencia o un juicio sobre que las cosas son de un modo u otro (cuyo contenido es que las cosas son de un modo u otro) debe ser una actitud que se toma y adopta de forma correcta o incorrecta en función de si las cosas son en efecto de un modo u otro. La relación entre la mente y el mundo es normativa, por tanto, en el sentido de que el pensamiento que se dirige hacia un juicio o hacia la fijación de una creencia se hace responsable ante el mundo (ante cómo son las cosas), de si resulta o no correcto.

El objetivo de responder a la pregunta de cómo es posible el contenido empírico de nuestro pensamiento y por lo tanto de nuestras creencias, orilló a McDowell a dar un peso excesivo a la experiencia y a los enunciados que produce, por ejemplo, los enunciados observacionales; del mismo modo, se ha excluido la intuición sociológica luhmanniana, que toda observación contiene una paradoja; en otras palabras, que no podemos suponer algo *a priori*, como el que las cosas sean de una u otra manera, como condición de posibilidad de lo que pensamos, decimos y conocemos del mundo. Según el enfoque sociopoiético, hay que desontologizar la realidad (no hay nada dado, no hay sustancias, no hay causalidad) pues lo que existe, es como creación de un observador que traza distinciones, es decir, observaciones infectadas de la paradoja de ser una distinción y una indicación a un tiempo.

Por otro lado, a Wittgenstein le interesaba, sobre todo, la cuestión sobre ¿cómo es posible el lenguaje?, así como la cuestión sobre ¿cuáles son las condiciones de posibilidad para que hablemos del mundo? La respuesta

[37] Son las condiciones de la autopoiesis del sistema, es decir, las condiciones que delimitan el ámbito de relación de las operaciones de un sistema; son todas las selecciones que obtienen una importancia estructural y que por tanto delimitan las posibilidades de combinar elementos, sean comunicaciones en el caso del sistema social, o pensamientos, en el caso de la conciencia. Lo relevante es que esta importancia estructural es *contextual*. Más adelante se retomará este punto.

de Wittgenstein nos conduce a entender que podemos decir algo sobre el mundo, es decir, podemos referirnos a él sólo en el marco de un juego de lenguaje. Hemos visto que un juego de lenguaje se articula en un conjunto de prácticas que aglutinan el uso de las expresiones junto con los contextos en los que son significativos. Esta necesaria referencia al contexto de uso supone que se tome en cuenta una pluralidad de situaciones, donde se usa de determinada forma el signo lingüístico, lo que se asemeja a la concepción luhmanniana de mundo como horizonte de posibilidades.

Sin embargo, el involucramiento del agente social en sus prácticas es lo que figura sobre todo como elemento clave del antropologismo de Wittgenstein y también de la concepción luhmanniana. Este involucramiento implica que no podemos tratar de explicar el lenguaje; si nos colocamos dentro de la preocupación wittgeinsteiniana, o explicar la sociedad desde Luhmann, al usar al individuo aislado, que observa el mundo objetivo, como productor del lenguaje o de la sociedad. Para que un individuo sea apto lingüísticamente, debe reconocer en los usos particulares los términos con los que nos referimos al mundo, ya que estos son (siempre en su uso contextual) los que coordinan la acción. Estos usos son compartidos y sólo sociales, y norman la acción en el mundo del individuo. Por otro lado, la sociedad, al ser compuesta de comunicaciones, no necesita al individuo aislado para su reproducción, más que en términos de un entorno, es decir, el sistema social necesita (materialmente) a un individuo, que tiene cerebro y conciencia para reproducirse, sin embargo, la conciencia no determina lo que se comunica, sólo la comunicación comunica, pues está clausurada de forma operativa y depende de estructuras de expectativas que no surgen de la conciencia individual.

Expliquémoslo. Lo que se dice y se piensa sobre del mundo no depende de un agente individual y su experiencia de que ve las cosas *tal y como son*, sino de un particular juego de lenguaje, que por su misma definición ya contiene las estructuras de expectativas sociales que Luhmann pone de relieve para la limitación de las posibilidades de comunicación. Las estructuras de expectativas se condensan mediante la repetición de la identidad en contextos distintos, es decir, los contextos dotados de sentido se vuelven significativos como estructuras cuando podemos generalizar su identidad más allá de un momento individual en el que se presentan, por ejemplo:

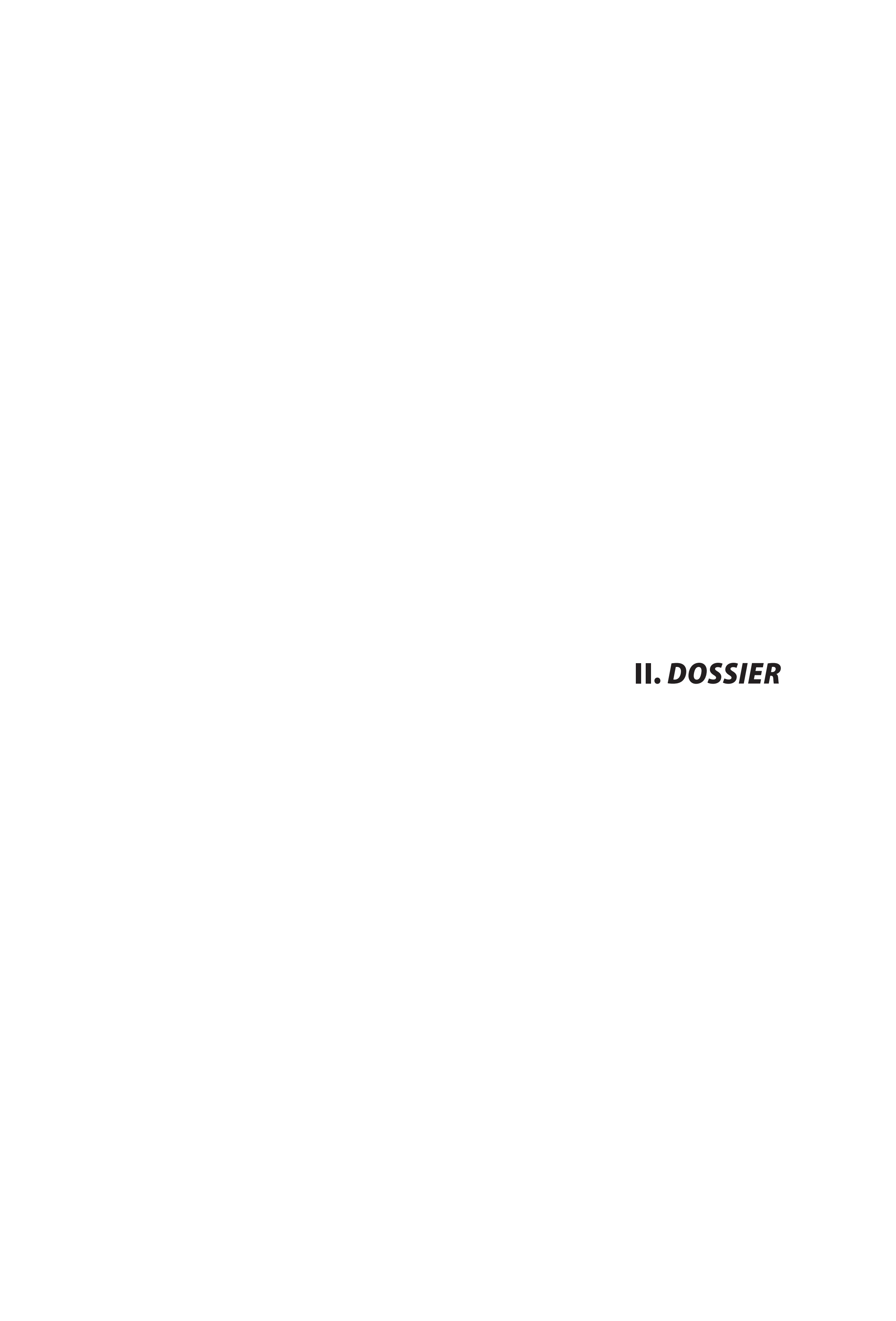
Yo tengo la expectativa (la demanda) de que me pongan *atención* cuando hablo frente a la clase, pero no es una expectativa surgida en mi conciencia, o surgida de mi mera presencia frente al salón. Esta expectativa se convierte en un límite para las operaciones comunicacionales cuando *el uso* del término *atención* en otras situaciones ya me ha dotado de una selectividad de operaciones que me permite esperar algo en específico: cuando hablo en

una exposición, quiero que se me tome en cuenta y mínimo se me ponga atención. Esta demanda es social.

Conclusión

A pesar de las diferencias entre una y otra propuesta naturalista, las cuales se reflejan en su concepción social del lenguaje, podemos entender, junto a la propuesta luhmanniana, que los objetivos principales que animan tanto la crítica naturalista como la sociológica, son de carácter pragmático. Estos tres pensadores construyen una crítica a la concepción de un ser humano polarizado y fragmentado en dos: por un lado su pensamiento, conocimiento y reflexión y por el otro su acción y sus consecuencias prácticas, así como sus dilemas éticos. Es la búsqueda de la unidad del ser humano, específicamente la unidad entre el pensar y el hacer, lo que implica, en principio, entender la acción y la comunicación humana en la historia como el gran receptáculo donde se encuentra todo imbuido; desde nuestras valoraciones, hasta nuestras representaciones, así como las respuestas y obstáculos que impone el mundo.

Pensamos que se busca dicha síntesis ya que se quiere ir en contra de la idea tradicional de la separación entre sujeto y objeto, la cual se fundamenta en una comprensión inadecuada tanto del mundo como del sujeto, ya que a pesar de tener rendimientos analíticos para la empresa científica, su mera construcción o invención es posibilitada por la acción situada del hombre ante el peso de su entorno, es decir, la acción es lógicamente anterior a esta división conceptual; por tanto, la dicotomía es categorial y no *substancial*.



II. *DOSSIER*

HEGEL, ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

Rocío del Alva Priego Cuétara[1]

El tema central del presente escrito es la confrontación de Hegel contra Kant en torno de la cuestión práctico-moral que se resume en la dicotomía entre moralidad y *eticidad*, la cual pone en juego el problema de la relación del ámbito privado con la esfera pública; el primero, como espacio de soberanía individual; la segunda, como lugar de los asuntos, valores, creencias y empresas colectivas.[2] Se trata de una polaridad de manifiesta vigencia, cuando hoy parece inaplazable la necesidad de reconstruir el puente de comunicación entre ambos dominios, con el fin, en palabras de Helena Béjar, de "no perder de vista ciertos valores sociales postergados tras el huracán de lo privado"[3] que nos ha inundado con un individualismo extremo y narcisista, hasta llegar a encapsular al hombre en las fronteras de su soledad.[4] Éste es justo el reclamo que, desde nuestro tiempo y según nuestra consideración, se deja escuchar en los escritos hegelianos.

El giro copernicano de Kant convierte al hombre en protagonista, sujeto trascendental libre y autónomo, a solas con su razón abstracta, que se presenta como bastión de la moral. En contraste, para Hegel, el ámbito de la comunidad es un organismo vivo en el que se entrecruzan las acciones e ideas de los individuos y en el que se fragua lo vinculante y compartido:

---

[1] Dirección Divisional de Ciencias Administrativas, Sociales y Humanidades, Universidad Intercontinental, México.

[2] Para un análisis histórico y detallado del concepto y dominio de cada una de estas dos esferas y sus relaciones mutuas, *vid.* Helena Béjar, *El ámbito íntimo,* Madrid, Alianza Universidad, l995.

[3] *Ibidem,* p. 245.

[4] *Idem.*

costumbres, leyes, valores y normas morales anclados en la tradición; se trata del fluir vital de las prácticas sociales que se cristaliza en las instituciones, continuamente rebasadas por esa misma interacción dinámica. Ello refiere a relaciones espontáneas y directas de ideas y de voluntades, a una totalidad donde los individuos se integran en el hacer colectivo, más allá de una simple agrupación artificial, como fuente de proyectos comunes y de normatividad en una unidad de espacio. La distinción entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*[5] marca nítidamente esta diferencia: la primera, como un organismo vivo, forma de comunidad social basada en relaciones naturales y sustentada en la solidaridad; la segunda, como una forma de sociabilidad artificial, donde sólo se persiguen intereses estrictamente privados y donde la unidad y los valores comunes están ausentes o representados de modo ficticio.

Mientras que para Kant fundamentar la ética equivale a cimentarla en la razón pura universal y solipsista, ajena a contenidos concretos, y el imperativo categórico —exigencia puramente formal de universalización de la máxima subjetiva— resulta de la expresión conceptual de dicha racionalidad abstracta, Hegel detecta que hay aquí un vacío a subsanar, sin traicionar los ideales de la razón y libertad del proyecto kantiano. Se trata del mundo orgánico de la libertad viviente, como el *a priori* concreto donde acontece toda manifestación humana; del espacio público que funda las normas y valores morales como razón inmanente, social e histórica que constituye el soporte y suelo de toda actividad subjetiva; de ahí el tránsito hegeliano de la moralidad a la eticidad concreta, que tiene como presupuesto este ámbito de la vida social, sedimentado en las formas culturales y la normatividad.

La autonomía de la conciencia y la autodeterminación proclamadas por Kant resultan, desde luego, conquistas invaluables para la moral; no obstante, desde la perspectiva hegeliana, hace falta sustentar el deber en la intersubjetividad concreta de la vida social; vincular la moral individual a la vida pública y cotidiana de la comunidad, a la praxis social donde se generan nexos de solidaridad, convicciones, valores y creencias comunes y dentro de la cual sólo es posible la identidad individual que deviene creativa en su interacción con las otras.

Si los principios *a priori* de la moral kantiana representan una imagen enrarecida y alienada de la comunidad en términos de universalidad abstracta, en Hegel, los principios del actuar moral surgen de la totalización concreta del engarzamiento de libertades individuales que construyen una síntesis de carácter inestable y abierto.

En contraposición a Kant, Hegel establece que la normatividad está encarnada en las costumbres de la comunidad social; el *bien* está plasmado

[5] *Vid.* Ferdinand Tónnies, *apud ibidem,* pp. 89-90.

en la comunidad real y concreta, en la organización objetiva de la vida social que se realiza y ha sido configurada por acciones humanas.

Como advierte Hegel, un pensamiento aislado, abstracto y puro, supuestamente libre, no puede fundar la eticidad, como lo universal reconocido y compartido. "Transformar la contingencia de las inclinaciones en la contingencia de la intelección, no puede satisfacer el impulso ético, que aspira a la necesidad";[6] más bien, se muestra como hipocresía que pretende lo universal, pero se aferra a la subjetividad.[7] Tampoco basta el intento del romántico que se aferra al sentimiento subjetivo, al corazón o entusiasmo; ambas propuestas desembocan sólo en la arbitrariedad y el caos. Así, Hegel toma distancia de las pretensiones éticas de la Ilustración, ejemplificada por la postura kantiana, preocupada por cánones universales y necesarios de comportamiento avalados por la razón, pero también se aleja de la postura romántica como expresividad y activismo puro de la individualidad desbocada del romántico que, siguiendo la ley de su corazón, derivaría en un relativismo moral de carácter subjetivo; y justo lo que sienta las bases del alejamiento de ambas posturas es la salida de los límites de lo privado hacia el rescate de lo público.

El individuo vive en la realidad social y sólo en su seno encuentra satisfacción para su saber y su querer, motivo por el cual el deber alcanza objetividad en la rica articulación del Estado, como totalidad racional que surge de la armonía de las partes; sólo dentro de este todo diferenciado que conjuga los momentos de universalidad y determinación es posible tal objetividad. La razón de la cual proceden las leyes concretas, asegura Hegel, no es ni una razón abstracta ni un sentido común *a priori*, sino simplemente la individualidad viviente de un pueblo, en el que las diferentes determinaciones éticas forman un todo orgánico y viviente; con ello, se cancela el examen subjetivo de las leyes y la arbitrariedad del singular.[8]

La ley objetiva social que, vista desde el sentimiento del singular aislado, puede parecer algo muerto y frío, una imposición en la que no se reconoce, es en realidad expresión del juego intersubjetivo; renunciar a ella implica hundirnos en el relativismo puro, subordinar el derecho a los fines y opiniones subjetivas, con lo que se destruye la eticidad y la legalidad. Para Hegel, el mundo presente y real representa lo racional concreto, lo que debe ser, el bien realizado como acuerdo tácito y espontáneo de voluntades.

[6] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (trad. y notas de Ma. Del Carmen Paredes Martín), Madrid, Tecnos, 1990, p. 106.

[7] *Vid.* G. W. F. Hegel, *Sistema de la eticidad* (trad. Luis González Hontoria, introd., Dalmacio Negro Pavón), Madrid, Editora Nacional, 1982, p. 62.

[8] *Vid.* G. W. F. Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* (trad., introd. y notas de Dalmacio Negro Pavón), Madrid, Aguilar, 1972, p. 109.

Por esta causa, afirma que es necesario "reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste",[9] es decir, es necesario reconciliarse con la realidad. Lo racional y el deber no constituyen un más allá vacío; se realizan en lo concreto, pasajero y temporal, en las configuraciones determinadas de los pueblos, donde palpita lo racional y lo universal. De ahí la idea de Hegel en el sentido de que ningún individuo puede saltar por encima de su tiempo, y si se empeña por perfilar un mundo por encima de lo q*ue es*, sólo será un sueño o ilusión irreal y vacía.

En el ámbito de las prácticas sociales se cristalizan los acuerdos temporales, de modo que se manifiesta como razón pública que legitima las normas y valores, y dentro de esta vida histórica compartida con otros es únicamente donde el sujeto alcanza su identidad y determinación. Ello explica que para Hegel lo validado intersubjetivamente no anula la capacidad de autodeterminación del individuo, ejerciendo violencia sobre su convicción interior, sino que se trata de la libertad como autodeterminación de la misma voluntad subjetiva, que ha sido formada dentro la objetividad y universalidad de su mundo y, de este modo, la ha hecho suya, interiorizándola, convirtiéndola en un *ethos* o modo de ser que da como resultado la armonía entre libertad individual y voluntad general. "La eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad, actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor. Es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia."*[10]

Hegel asume -con Kant- que la voluntad subjetiva tiene derecho a reconocer sólo lo que ella considera racional, éste es su más elevado derecho. Pero tal racionalidad no puede depender de la determinación subjetiva, sino que ha de sustentarse en la firmeza de lo objetivo presente en el mundo social. Este fin objetivo exterior debe ser subjetivado o hecho propio, convertido en propósito y fin asumido. Lo ético es, pues, la disposición subjetiva que se presenta como derecho objetivo o en sí, y supera así la legalidad exterior del derecho abstracto y la subjetividad interior de la moral: "La unidad del bien subjetivo y del bien objetivo existente en y por sí es la *eticidad,* en la que se produce la reconciliación."[11] Se trata de la libertad viviente del *nosotros* que tiene en la autoconciencia su saber y su querer, y en el actuar individual, su realidad; actuar que, por consiguiente, tiene como motor y fundamento el ser ético universal.

[9] G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho* (trad. de Juan Luis Vermal), Buenos Aires, Sudamericana, l975, p. 25.

[10] *Ibidem,* p. 142.

[11] *Ibidem,* p. 141.

En esta medida, Hegel habla de una libertad intersubjetiva que se ha plasmado en un mundo sociocultural y que constituye la naturaleza de las individualidades, su sustancia, la cual, a su vez, ocupa el lugar del bien abstracto y cobra realidad por la acción del individuo. En concordancia con esto, el sujeto se presenta como sustancial, no por poseer una esencia humana abstracta, sino por formar parte de un mundo cultural e histórico concreto, mundo que configura su individualidad, mientras ésta contribuye, a su vez, con su acción, a alimentarlo y reconfigurarlo. Este mundo es la auténtica esencia universal de los individuos y, a pesar de constituir una objetividad frente a sus caprichos subjetivos, no es algo extraño a ellos, sino expresión auténtica de su interioridad, como *nosotros* compartido, por lo que no se diferencia de su sí mismo.[12]

En esta sustancia espiritual, el individuo alcanza su libertad auténtica, más allá del impulso meramente biológico-natural y de las reflexiones morales de la subjetividad abstracta inactiva. Sólo dentro de la comunidad ética se establecen los parámetros firmes del actuar del hombre; por esta razón, el pitagórico —recuerda Hegel— aconseja: "la mejor manera de educar a un hijo es hacerlo ciudadano de un estado bien organizado2.[13] Es el espíritu real de un pueblo que penetra en todas las manifestaciones, costumbres y conciencias de los individuos; su legitimidad obedece a que es producto colectivo del trabajo de siglos y no algo decidido consciente y voluntariamente por sujetos atómicos.[14]

Klenner afirma que "la libertad real presupone el reconocimiento mutuo y la interacción de muchos hombres libres que emprenden una obra común y toman conciencia de sí como la universalidad concreta de un <nosotros>. Para tematizar este ámbito de reconocimiento, en el que se unen la objetividad universal del bien y la voluntad subjetiva de los individuos, acuña Hegel el concepto de <eticidad> (*Sittlichkeit*)".[15] El término hegeliano *Sittlichkeit* proviene de *Sitte*, "costumbre", "hábito ético" como segundas naturaleza templada en el crisol de lo compartido, de los modos de pensar, ser y actuar que son de carácter temporal e histórico, ajenos a toda fijación y petrificación; surgen de la referencia de lo subjetivo a lo objetivo, de lo individual a lo colectivo, pero requieren lo individual para actualizarse y renovarse.

"En la *identidad* simple con la realidad de los individuos, lo ético, en cuanto modo de actuar universal de los mismos, aparece como *costumbre.* El *hábito* de lo ético se convierte en una *segunda naturaleza* que ocupa el lugar

[12] *Ibidem,* p. 156.

[13] G. W. F. Hegel, *Sobre las maneras...,* p. 89.

[14] *Vid.* G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del Derecho,* p. 140.

[15] Arturo Klenner, *Esbozo del concepto de libertad,* Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2000, pp. 10-11.

de la primera voluntad meramente natural y es el alma, el significado y la efectiva realidad de su existencia. Es el espíritu que existe y vive en forma de un mundo."[16] Así, la eticidad o *Sittlichkeit* reconcilia, a decir de Hegel, el legalismo de la objetividad del derecho y la interioridad subjetiva de la pura moral. El derecho sólo atañe a la igualdad de los individuos como personas abstractas y a la propiedad. Derecho que se expresa únicamente en prohibiciones donde el límite es el otro, porque dentro de él sólo entra en juego la libertad entendida como arbitrio. Por su parte, la moralidad que reivindica el elemento de la interioridad y que otorga al individuo el derecho de reconocerse a sí mismo en su acción, factor de interiorización de la moral que ha sido la gran aportación de Kant, conlleva el peligro de la arbitrariedad subjetiva, ya se la conciba en términos de razón, de sentimiento o de inclinación natural, como ya se mencionó.

La *eticidad* hegeliana reconcilia y supera ambos dominios; reúne objetividad y subjetividad a un tiempo; La objetividad ética se refleja en el *ethos* o carácter de sus miembros, como segunda naturaleza construida que se presenta bajo la imagen de la virtud cívica o *Sittlichkeit,* gracias al trabajo de la *Bildung* o formación, que convierte lo ético en hábito, superando la contraposición entre voluntad natural y voluntad libre y racional. Pero el hábito no debe implicar oclusión, muerte espiritual que cierra en forma definitiva la distancia entre lo que se es y lo que se quiere llegar a ser, eliminando con ello al hombre como acción, pues el espíritu existe, bajo la consideración hegeliana, como mundo objetivo, abierto siempre a la transformación.

La normatividad social no es, por ende, letra muerta que se imponga de manera represiva o constrictiva a los individuos; sólo se presenta bajo esta figura cuando la vida la ha abandonado, es decir, cuando ya no responde a las expectativas de sus miembros, y se presenta como cáscara vacía, con lo que aparece la exigencia de su transformación.[17] En esta época de crisis, surge el divorcio entre lo público y lo privado y queda justificada la superación de lo establecido, porque se ha vuelto infiel a las necesidades espirituales del presente. El individuo se retrae, entonces, a su interior buscando ahí el sostén de la ley; pero este momento tiene que verse superado para devenir nuevamente sustancia social objetiva. La libertad pura tiene que dar necesariamente el paso a la determinación, institucionalizarse, organizarse y jerarquizarse en diferentes instancias o estructuras sociales, dándose contenido u objeto, como horizonte orientador del hacer individual, aunque dichas estructuras se vean continuamente rebasadas por la dinámica vital en su flujo permanente y continuo.

[16] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho,* p. 151.

[17] G. W. F. Hegel, *La Constitución de Alemania* (introd., trad. y notas de Dalmacio Negro Pavón), Madrid. Aguilar, 1972, p. 2.

Esta postura hegeliana deja sin sustento la apreciación de Ernst Bloch en cuanto a la ceguera de Hegel ante el porvenir y ante la modalidad de lo posible,[18] que hace el juego a la reacción al reconciliar la realidad con los sesos;[19] esta visión es compartida por Amelia Valcárcel cuando afirma que la teoría de la libertad hegeliana implica la incapacidad para imaginar un mundo mejor que éste, porque, según dice, el realismo de Hegel ha decidido que la libertad es lo que resulta en cada caso lo más conveniente al Estado, como situación social establecida, de otro modo se convertiría en un espejismo, resultado de nuestra *hybris* ilustrada;[20] por el contrario y desde nuestra apreciación, es justo esta *hybris* insumisa la que impulsa, para Hegel, al conjunto de los sí mismos, en cuanto se definen como dinamismo y trascendencia.

En consecuencia, el mundo ético, mundo de la libertad social objetivada y realizada, representa la concreción y encarnación del deber ser o del Bien; es la expresión viva y dinámica de la libertad universal como entramado del conjunto del querer de las diferentes individualidades, expresión legítima de que "el *yo es el nosotros y el nosotros es el yo*", lo que para Hegel constituye el Espíritu. Para él, sólo lo comunitario y sustancial puede ser el suelo de la libertad subjetiva, alejándola de lo contingente y particular, para convertirla en lo que auténticamente *es***.** Lo anterior no implica, desde luego, quietismo y pasividad, sino cerrar el paso al individualismo extremo y radical, individualismo que sólo puede conformar una pluralidad disgregada de sujetos como espíritu muerto.

La comunidad espiritual viva es aquella donde los sujetos independientes y libres se hallan trabados en una auténtica vida social. De este modo, la voluntad es unidad de dos momentos: lo universal y lo particular. El yo individual, como unidad negativa trasciende sus limitaciones y asciende a lo universal y objetivo. Patentiza de esta forma su infinitud constitutiva, como negatividad que se hace otro y retorna a sí, elevándose a la voluntad objetiva que responde a lo sustancial de un mundo: voluntad ética que supera la contradicción entre lo subjetivo y lo objetivo y que, mediante la actividad, traslada sus fines a la objetividad y permanece en ella idéntica consigo misma.

Desde la perspectiva de Hegel, la individualidad humana sólo es comprensible a partir de la dimensión de universalidad concreta, que explica la relación del hombre con los demás. Como explica Klenner, "la plena libertad no es exclusiva de un individuo, sino compartida y vivida en comu-

[18] *Vid.* Ernst Bloch, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel* (trad. de Wenceslao Roces, José María Rialda, Guillermo Hirata y Justo Pérez del Corral), México, Fondo de Cultura Económica, l983, p. 411.

[19] *Vid. ibidem,* p. 42.

[20] *Cfr.* Amelia Valcárcel, *Hegel y la ética,* Madrid, Anthropos, 1988, p. 391.

nidad. No es una facultad, sino una realidad que se expresa en instituciones sociales, económicas, políticas, jurídicas; usos costumbres, reglas, normas, leyes: la cultura en general."[21] La comunidad supone la prolongación de la libertad de cada uno de sus miembros y su ampliación, no su anulación o limitación; para comprenderlo, hay que ir más allá de la idea de la ley como aniquilación de la libertad, de la concepción de la ley como constrictiva, contraponiendo a ello la ley suprema de hacer innecesarias las leyes mediante la formación individual dentro de una organización viva, libre de toda servidumbre bajo el concepto o ley, de toda necesidad que se impone sobre las oscilaciones vitales, por este motivo insiste en que las leyes se hagan "innecesarias por medio de las costumbres".[22]

Desde este legado hegeliano, Taylor hace notar que hoy experimentamos la ausencia de un marco referencial que marque demandas a satisfacer, y ello nos perturba y agobia, nos pone en peligro, haciéndonos experimentar un miedo terrible ante el vacío, ante la amenaza de la insensatez del mundo, ante el temor de que éste sea, según la expresión de uno de los famosos personajes shakespeareanos, "la historia contada por un idiota". Por esta razón, se torna imprescindible volver la atención, no ya a la moralidad de la razón abstracta kantiana, sino a ese marco público de referencia que, de acuerdo con Hegel, nos brinda las coordenadas para ubicarnos, responde a nuestras interrogantes sobre el significado de nuestras vidas y de las cosas, orienta nuestras valoraciones, y de esa forma define nuestra identidad por los compromisos e identificaciones que proporciona. Pero no hay que entenderlo como marco inalterable e incuestionable, según la propuesta de la tradición racionalista, sino inestable y sujeto a transformación por la actividad espontánea intersubjetiva.

[21] A. Klenner, *op. cit.,* p. 88.
[22] *Ibidem,* p. 98.

LAS APORTACIONES DE JANE ELLEN HARRISON A LA ANTROPOLOGÍA Y RELIGIÓN GRIEGAS

Mauricio López Noriega*

Resumen Las aportaciones de Jane Ellen Harrison han permitido una comprensión más honda de la Grecia antigua. La precedencia del ritual sobre el mito se explica por el concepto *espíritu-año* de los rituales mágicos de fertilidad vegetal, en torno a deidades cíclicas de muerte y renacimiento. Dichos procesos se prueban con la dinámica dionisíaca: la representación de la conciencia colectiva en la repetición ritual rítmica o *dromenon* deviene arte, tragedia griega. Su innovadora metodología interdisciplinar, en sí misma una contribución, ofreció nuevos horizontes para la interpretación del fenómeno antropológico-religioso griego. Es significativa su influencia sobre los estudiosos, entre otros, Murray, Dodds, Eliade, Kérenyi, Burkert, Vernant, Detienne y Rodríguez Adrados.

Abstract Jane Harrison's contributions have permitted a deeper comprehension of ancient Greece. Ritual precedence over myth is explained by the concept of "year-spirit" of vegetal fertility magic rituals, around cyclical deities of death and rebirth. Such processes are proven with the Dionysian dynamic: the representation of collective conscience in the ritual rhythmic repetition or *dromenon* turns into art, Greek tragedy. Her innovative interdisciplinary methodology itself is a contribution; it offered new horizons for the interpretation of the Greek anthropological-religious phenomenon. Her influence over the scholars is significant, Murray, Dodds, Eliade, Kérenyi, Burkert, Vernant, Detienne and Rodríguez Adrados, among others.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Jane Ellen Harrison, antropología griega antigua, religión griega antigua, ritual, espíritu-año

Keywords
Jane Ellen Harrison, ancient Greek anthropology, ancient Greek religion, ritual, year-spirit

En la Inglaterra de mediados del siglo XIX, tuvo lugar la paulatina transición de la rigidez religiosa generalizada hacia horizontes más amplios; el cardenal John Henry Newman ofrece un claro anticipo de ello en un sermón de agosto de 1832: "La 'religión del mundo' –la teología natural– ha adoptado la parte más brillante del evangelio al ignorar todas las perspectivas –más oscuras, más profundas– de la condición humana".[1] ¿A qué se refería? En resumen, a un *restatement* o reafirmación de la religión.

El movimiento de Oxford buscaba comprender cómo el humus cultural —que en el futuro recibiría Jane Ellen Harrison— se originó en el cambio de enfoque antropológico-religioso planteado por los también llamados "Tractarianos"; uno de ellos, John Keble, establece en *The Christian Year* de 1827 la existencia de formas poéticas de pensamiento y lenguaje que son medios de conocimiento sobrenatural para el hombre, aunque quizá esto hoy no nos diga mucho.

La teología natural niega la revelación sobrenatural y la práctica sacramental, además de ignorar la innegable participación de los sentidos en el desarrollo espiritual; por ello, se comenzó a prestar mayor atención al sacramentalismo.[2] Se abría un nuevo *ethos* de misterio y espiritualidad; entre otras cosas, se enfatiza la renovación litúrgica y la experiencia sacramental; el acento definitivo recae sobre la *acción* que, sumada a la prácticas devotas, genera una renovación que se vería reflejada en la teología, primeramente, y luego en la sociología, en la política, en las *artes*. Se respiraba una atmósfera general de fascinación por los rituales antiguos (ello dará lugar a las reproducciones: masonería, rosacrucismo, teúrgia, espiritismo y ocultismo).

---

[1] J. H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, Londres, Longmans, Green, 1894, vol. I, pp. 315-316.

[2] *Cfr*. Rita Wrigth, *Jane Ellen Harrison's "Handmaiden no more": Victorian Ritualism and the Fine Arts*, Disertación para el grado de Doctor en Filosofía, Departamento de Historia, Universidad de Utah, 2009. *Vid.,* en particular, el capítulo "The Oxford Movement", pp. 33-38.

En ese ambiente, la publicación en 1859 de *El origen de las especies* causó conmoción y varios investigadores se inspiraron en la teoría evolucionista, entre otros Tylor, cuyo libro *Cultura primitiva* apareció en 1871 y tuvo gran impacto. Asimismo, el historiador de las religiones J. G. Frazer, clasicista de Cambridge y traductor de Ovidio, Apolodoro y Pausanias, publicaba en 1890 una obra que devendría clásica, *La rama dorada*, un estudio científico de la religión antigua que es una gradación comteana de la evolución mental y cultural del hombre, expresada en tres fases: magia, religión, ciencias positivas. Que la Antigüedad clásica fuera esencialmente primitiva e irracional provocó un estrepitoso resquebrajamiento del ideal griego victoriano.

Por otro lado, los inagotables recursos nuevos que ofrecían la arqueología, la etnología y la iconografía y su aplicación a la antigüedad clásica generaron un espíritu más incluyente en las investigaciones y en la comprensión de las culturas clásicas.

Se ha denominado *ritualistas de Cambridge* a algunos filólogos clásicos de dicha universidad y de la de Oxford, cuya actividad durante un breve período que va de 1900 a 1914 fue ciertamente notable;[3] en términos muy generales, el estudio comparado de los nuevos datos arqueológicos y antropológicos les permitió comprender mejor las prácticas religiosas paganas y situarlas en marcos conceptuales y culturales más amplios; así, concluyeron que la estructura de la tragedia griega se originó en los prehistóricos rituales mágicos de fertilidad, celebrados en honor a una deidad que muere y renace de nuevo. En su momento, esto llegó a sonar herético.[4] Los ritualistas fueron Gilbert Murray, autor de una *Historia de la literatura griega antigua*, y estudioso de los trágicos griegos; Francis MacDonald Cornfold, quien en 1914 da a luz *El origen de la comedia ática* y más tarde se ocupará de la *República,* de Platón; Arthur Bernard Cook, que entre 1914 y 1940 produjo un estudio monumental sobre *Zeus* en tres volúmenes; y Jane Ellen Harrison quien, según Ackerman, poseía la concepción de mayor amplitud acerca de tales temas y de sus tareas como clasicistas.[5]

---

[3] Robert Ackerman ofrece un panorama claro y suscinto en "Cambridge ritualists (act. 1900-1914)", *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, sep., 2013 [en línea], disponible en http://oxforddnb.com/view/theme/95519

[4] En palabras de Arnott, "that small group of scholars […] revolutionized and shocked classical scholarship", W. Geoffrey Arnott, "Not Just Cambridge Ritualists", *The Classical Review*, New Series, vol. 42, núm. 2, 1992, pp. 418. También en línea, disponible en http://www.jstor.org/stable/713283.

[5] En la reseña que hace al libro de Ackerman, Lee Bailey sostiene que aquél se enfocó en la figura de Harrison como centro del grupo, precisamente porque era quien poseía "the broadest conception of their task". *Cfr*. Lee W. Bailey, "The Myth and Ritual School: J. G. Frazer & The Cambridge Ritualists by Robert Ackerman", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 61, núm. 4, Winter, 1993, p. 815. También en línea, disponible en http://

Nacida exactamente al mediar el siglo, Jane Ellen Harrison aprendió desde muy joven alemán, latín, griego neotestamentario y un poco de hebreo gracias a sus institutrices. No extraña entonces su diáfana pasión por los lenguajes; ella misma describe su amor por la palabra con repetidos ejemplos, como el siguiente, relatado en sus *Recuerdos de la vida de una estudiosa*: "Mi primer juguete fue una caja de ladrillos y soldados surtidos que se llamaba 'El Sitio de Sebastopol' […] la palabra Sebastopol era una maravilla y una suave alegría para mi boca de niña. La decía una y otra vez, y cuando mucho después supe su origen y significado griego, pareció existir una auténtica idoneidad en las cosas".[6] Estudiará arqueología en Londres bajo la tutela de Newton, en el Museo Británico, lo que se tradujo en un vasto conocimiento de la cerámica griega. Viajó por Alemania, Italia y Grecia. En este último viaje de 1890, como señala en el prefacio a su *Mitología y monumentos de la Atenas antigua,* comienza su preocupación por la falta de entendimiento real acerca de las prácticas rituales de la Antigüedad griega. Nueve años después se convertiría en la primera profesora-investigadora de Cambridge; un año más tarde entra en contacto epistolar con Murray y comienza su amistad; enseguida, Cornford la busca a ella del mismo modo.[7]

Las lecturas e influencias de Harrison nos dan idea de su curiosidad intelectual; una breve mención valdrá la pena. Según Bailey, en su prioridad del ritual sobre el mito (que por medio de la dinámica energía del éxtasis dionisiaco aminora la racionalidad) coincide con Nietzsche; en el concepto de *mito* como conjunto de representaciones tribales colectivas, con Durkheim; la interpretación de dicho concepto como deseo inconsciente, terrible y poderoso la lleva a sumarse a Freud, aunque se separará de él al servirse de la idea de inconsciente colectivo postulado por Jung y al proyectarlo sobre la religión mítica. Ecos de Bergson se reconocen en la idea de Dionisio como *eniautós dáimon* o espíritu-año, que se relaciona con los rituales de fertilidad e incluye el dinamismo completo de la fuente eterna de la vida toda.[8]

www.jstor.org/stable/1465064

[6] Jane Ellen Harrison (pról. y tr. de Antonio Saborit), *Recuerdos de la vida de una estudiosa*, México, UNAM, en prensa.

[7] Para una breve y sólida biografía de Harrison, *vid.* Hugh Lloyd-Jones, "Harrison, Jane Ellen (1850–1928)", *Oxford Dictionary of National Biography,* May, 2007, *passim* [en línea], disponible en http://www.oxforddnb.com/index/101033734/Jane-Harrison

[8] L. W. Bailey (*op. cit.*) y Ackerman (*op. cit.*, p. 3) ofrecen una rápida revisión sobre la influencia de estos pensadores en Harrison. Para un estudio más extenso de la relación de Harrison con Nietzsche, Durkheim y Freud, *vid.* Ulrike Brunotte, "Ecstasy and initiation. Jane E. Harrison's ritual theories and their relationship to Nietzsche, Durkheim and Freud", *Paragrana. International Zeitschrift für Historische Antropologie*, vol. 13, núm. 2, 2004, pp. 162-176.

El primer libro realmente importante de Harrison fue *Prolegómena al estudio de la religión griega* de 1903, cuyo enfoque sobre los festivales del calendario religioso griego privilegia el estudio del ritual religioso sobre los propios textos, lo cual en sus días resultó una contribución teórica importante;[9] sin embargo, no quedó satisfecha. Siguió investigando para concluir que en el centro de la religión griega preolímpica subyacen los rituales iniciáticos de muerte y renacimiento, derivados del hecho agrícola primordial. Lo anterior se tradujo en su obra *Themis*: *un estudio sobre los orígenes sociales de la religión griega*, de 1912, en la que Murray escribe un *excursus* sobre las formas rituales en la tragedia griega y Cornford un capítulo que versa sobre el origen ritual de los juegos olímpicos.[10]

La obra que plantea su idea fundamental es *Arte y ritual antiguo*,[11] de 1913; un dato curioso —quizá no del todo una coincidencia— es que en ese mismo año se estrenó el ballet en dos actos, de inclinación ritualista, que Stravinsky compuso, titulado *La consagración de la primavera*.[12] Harrison fue, sin duda, de las primeras personas en comprender el alcance de los hallazgos arqueológicos que llevaron a cabo Schliemann y Evans, entre otros. Por ello, la inglesa apuesta por una interpretación de la religión griega en la que el ritual precede al mito. Esta idea base se convertirá en un manantial de incesante fluir. Abandona el racionalismo positivista de Frazer y Tylor y busca rescatar los elementos inconscientes e irracionales de la religión de los helenos.

Son importantes unas palabras mínimas sobre la contribución de Nietzsche a las apreciaciones de la profesora británica. Harrison leyó primero *Psyché,* de Erwin Rhode, y por él conoció a Nietzsche. Para ella, el alemán apuntaba a la psicología dionisiaca de la transgresión y a su expresión en el dualismo apolíneo-dionisiaco; la tragedia surgía del coro y era una experiencia psicológica colectiva: una nueva visión, casi mística, metafísica. Dioniso Zagreo, desmembrado y comido por los Titanes, renace como símbolo y paradigma del sufrimiento existencial y de renovación de la natu-

[9] Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1908. También en línea, disponible en http://archive.org/stream/prolegomenatostu00harr#page/n9/mode/2up

[10] J. E. Harrison, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1912 [en línea], disponible en http://archive.org/stream/themisstudyofsoc00harr#page/n8/mode/1up

[11] J. E. Harrison, *Ancient Art and Ritual,* Cambridge, Cambridge University Press, 1913 [en línea], disponible en http://www.gutenberg.org/files/17087/17087-h/17087-h.htm

[12] "De hecho, ambas piezas salieron en busca de sus nuevos públicos en la ya inimaginable y confiada Europa de 1913", explica Saborit en el prólogo: *Arte y ritual antiguos* (ed. y trad. de Antonio Saborit), México, Ediciones del Museo Nacional de Antropología, 2013, p. 11.

raleza. El estado dionisiaco es un fenómeno natural que la tragedia expresa y repite. Por tal razón, la música dionisiaca juega un papel fundamental y la flauta orgiástica se convierte en réplica de la voluntad misma. Emerge la visión apolínea del rapto musical y del horror; en contra de los postulados clásicos aristotélicos; la tragedia no es mímesis y drama, sino transformación. La de Nietzsche es una teoría antirritualista en la que el ditirambo era esencial. En pocas palabras, el renacimiento de Dionisio es símbolo de la fusión del hombre con el Uno.[13]

La postura de Harrison, en cambio, puede expresarse en los siguientes términos: Apolo es símbolo de una cultura de la *polis*, basada en el individuo, el poder y la racionalidad patriarcal; Dionisio representaría los niveles reprimidos de una religiosidad colectiva y más antigua. Harrison parte de las representaciones cerámicas del menadismo temprano, se apoya en los cultos locales que describe Pausanias y en pasajes de las *Bacantes* de Eurípides. Su punto de partida es una visión crítica de la sociedad individualista, racionalista y con una moralidad de dudosa coherencia. Busca, en cambio, reconstruir la realidad empírica del ritual: la tragedia procede del culto a Dioniso, pero dicho culto busca la unión mística con el dios, como representación de la emoción colectiva y de la conciencia de grupo. Por ello, el *thiasos* será un símbolo de la unidad del grupo y el ritual, el medio de los deseos, la memoria y la moralidad colectiva: es el *dromenon*, la acción rítmica repetida o drama. Entre impulso y reacción surgen nuestra vida mental, nuestras imágenes, ideas y conciencia; de ellas, la mayor parte de nuestras bases religiosas. No es catarsis; es representación comunitaria, colectiva. De ahí se vincula directamente al arte. El ritual es el *dromenon*, el arte el drama, mas no por ello la tragedia deja de ser trágica: la muerte está presente de forma constante, absoluta: es la muerte de Dioniso, del año viejo, del invierno.[14]

En 1921, Jane Ellen Harrison saca a la luz su última obra sobre temas griegos, *Epilegómenos al estudio de la religión griega*; en ella intenta sintetizar los resultados de años de trabajo en torno a los orígenes de la religión griega;[15] conceptos como tótem, tabú y exogamia se presentan como facetas

[13] *Cfr*. U. Brunotte, *op. cit*., pp. 166-168.

[14] El capítulo 5 de *Arte y ritual antiguos*, "La transición del ritual al arte: *dromenon* ('lo hecho') y drama", presenta esta aportación de Harrison. *Cfr*. pp. 101-136, en la edición de Saborit.

[15] J. E. Harrison, *Epilegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1921. También en línea, disponible en http://archive.org/stream/epilegomenatost00harrgoog#page/n8/mode/2up. No sobra comentar que la vision de Harrison sobre la religión de los antiguos helenos privilegia una "purificación apotropaica". Más que describir el origen de la religión griega, le interesaba la religión original misma, una clase "negativa" de religión, como lo sostiene Carol E. Burnside, "Jane Ellen Harrison's

de un mismo cristal; la importancia de los ritos de iniciación se manifiesta con fuerza. El grupo se verá dominado por un individuo, el "médico mágico" o el "rey-dios"; los rituales de fertilidad conducen a la creación de la tragedia y de la comedia; Harrison proclama, sorprendentemente, que el centro y la esencia de la religión en sus días radicaba en la práctica del ascetismo, pues pensaba que sólo de esta forma era posible la posibilidad de volverse mejores; así, atraída tanto por el éxtasis como por el ascetismo, prefirió al último porque a su juicio no significaba una mera negación: al contrario, se volvía consistente con el cultivo del bergsoniano élan *vital*.

Durante la primera mitad del siglo xx, las aportaciones de Harrison a la antropología y, sobre todo, a la religión griega no fueron muy reconocidas, si bien sus tesis acerca de los grupos sociales primitivos y de las iniciaciones religiosas influyeron en algunos miembros de la escuela de Durkheim; asimismo, otras escuelas como el estructuralismo, compartieron el énfasis sobre la preeminencia del ritual sobre el mito; en definitiva, la mayoría de los clasicistas miraba con desconfianza sus preocupaciones etnológicas, al grado que incluso Wilamowitz escribiría a Murray, a quien éste había mandado una copia de *Themis*, diciéndole que "no estaba dispuesto a explicar la perfecta estructura […] de Platón valiéndose de las supersticiones de su abuela".[16]

En cambio, a partir de la mitad del siglo pasado se renovó el interés en comprender las etapas tempranas de la religión griega. Walter Burkert, autor del importante volumen *Religión griega arcaica y clásica,* revelaría en su libro *Homo necans* de 1972 que introdujo el funcionalismo en los estudios de religión griega a partir de las obras de *Miss* Harrison e incluso muestra simpatía por la teoría de Dioniso como representación del *Eniautós Daimon*.[17] Tanto él como la escuela francesa de Jean-Pierre Vernant y de Pierre Vidal-Naquet encontraron en Jane Harrison un predecesor honorable –el primero fundamenta con sus ideas la introducción a *Mito y religión en Grecia antigua*.[18] Gilbert Murray, por su parte, rinde un sincero homenaje a la profesora inglesa en *La religión griega*, de 1912; a su juicio, nadie podría escribir sobre religión griega sin sentir la influencia de sus obras. En el prefacio se refiere a ella como "una helenista cuyos conocimientos y originalidad

---

contribution on the study of religion", *Religion*, núm. 24, 1994, pp. 67-72.

[16] Vale la pena el artículo completo, cartas que intercambiaron estos dos grandes filólogos clásicos; Gilbert Murray, "Memories of Wilamowitz", *Antike und Abendland*, núm. 4, 1954, pp. 9-14.

[17] W. Burkert, *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino, Boringhieri, 1981; *vid*. en particular, p. 41.

[18] Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Religion en Grèce Ancienne*, Évreux, Ésitions du Seuil, 1990, p. 9-10. (En su versión inglesa, este libro se publicó como "Greek religion", en el sexto volumen de *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), Nueva York-Londres, Macmillan, 1987, pp. 99-118.)

de ideas sólo tienen igual en su activa generosidad para con sus compañeros de trabajo"; dedica y sigue los dos primeros capítulos a Harrison.[19] El profesor Martin Nilsson utiliza las explicaciones que Harrison ofrece acerca de la interpretación evolucionista de la religión dionisiaca y las refina,[20] interpretación que Walter Otto rechaza por completo, desacreditando después de leerlos concienzudamente tanto a Harrison como a Nilsson.[21] Otro investigador que abreva en las ideas de la inglesa es Eric Dodds, quien habla de los "espíritus-años" en el prefacio de *Los griegos y lo irracional*, de 1951, y emplea los *Epilegómenos* en su cuarto capítulo.[22] A tal obra refiere también Marcel Detienne al servirse de los ritos de pasaje mostrados por Harrison en *Dionysos mis á mort*.[23] Otro gran filólogo que no la ignora en su vasta obra, *Historia de las creencias e ideas religiosas* es Mircea Eliade;[24] desde la fenomenología de la religión, el holandés Van der Leeuw la toma en cuenta para su libro sobre la religión.[25] Tanto el padre Festugière en su capítulo sobre los misterios de Dioniso de sus *Estudios de religión griega y helenística*, como Henri Jeanmaire en su significativa investigación *Dioniso. Historia del culto a Baco,* recurren a ella.[26] Así también, Jan Knot en *Comer a los dioses, ensayos sobre tragedia griega y modernidad*; Louis Gernet en *Antropología de*

[19] G. Murray, *La religión griega. Cinco ensayos sobre la evolución de las divinidades clásicas* (trad. de S. Ferrari y Víctor Bouilly), Buenos Aires, Nova, 1956. Más adelante afirma: "Tenemos otras pruebas también que muestran abundantemente cómo esos dioses olímpicos no son primarios, sino impuestos sobre un fondo extrañamente distinto de ellos. Durante mucho tiempo sus luminosas figuras encandilaron nuestros ojos; no podíamos ver las semialumbradas regiones que estaban detrás de ellos, la oscura y prístina maraña de deseos y temores y sueños de que extrajeron su vitalidad. La mejor piedra de toque a aplicar en esta cuestión es la evidencia del verdadero culto. Miss Harrison nos ha mostrado en ello el método exacto, y siguiéndola, empezaremos con las tres grandes fiestas de Atenas", p. 27.

[20] En particular, *vid*. Martin P. Nilsson, *Historia de la religiosidad griega* (trad. de Martín Sánchez Ruipérez), Madrid, Gredos, 1970.

[21] *Vid.*, por ejemplo, su obra señera *Los dioses de Grecia* (trad. Rodolfo Berge), Adolfo Murguía, Madrid, Siruela, 2003.

[22] E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional* (trad. de María Araujo), Madrid, Alianza, 1980, p. 11 y pp. 103-131.

[23] Marcel Detienne, *Dionysos mis à mort*, París, Gallimard, 1977, pp. 82-83. Se sirve del artículo de Harrison "Delphica", *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica* (trad. Juan José Herrera), Madrid, Taurus, 1981, p. 63).

[24] M. Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses. De l'âge de la Pierre aux mysteres d'Eleusis, París, Payot, 1984. En la bibliografía crítica sobre religión griega, afirma: "On lira toujours avec profit J. E. Harrison, Prolegomena…", p. 451.

[25] G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, París, Payot, 1970, *vid.* "Les morts puissantes", pp. 123-129.

[26] A. J. Festugière, Études *de Religion Grecque et Hellenistique*, París, Libraire philosophique J. Vrin, 1972, "Les mystères de Dionysos", pp. 13-47. H. Jeanmarie, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, París, Payot, 1970.

la Grecia antigua;[27] Francisco Rodríguez Adrados en el capítulo sobre las "Relaciones entre ritual, teatro y literatura", de su obra *Fiesta, comedia y tragedia. Sobre los orígenes griegos del teatro*.[28] En los últimos tiempos el húngaro Kerényi se sirve de los *Prolegómenos* de Harrison en su obra *La religión antigua*,[29] en cuyo prólogo afirma que las siguientes son "líneas radiantes que superan todo cuanto en un sentido clasicista se ha dicho en Alemania sobre los griegos" y reproduce las palabras con que la británica se alejaba de la caracterización de Ruskin al afirmar que "en el corazón de los griegos hay reflexión, asombro, a menudo profundísimo dolor y desolación, pero nunca terror. Calma permanente en presencia del destino, y la alegría que podían extraer, si no de la belleza perfecta, sí de la belleza en perfecta quietud". En otro libro suyo, *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*, también refiere a ella, en particular en su tercer capítulo, "El núcleo cretense del mito de Dionisios".[30]

La enumeración resultaría prolija en exceso, pero quizá estos ejemplos ofrezcan una medida de la influencia de las aportaciones de Harrison sobre el campo de la antropología y la religión griegas. En 1922, Jane Harrison viajaría a París, donde se enamoraría de la lengua, literatura y folclor rusos, sus nuevos amores, y olvidaría a los griegos para siempre. Pero a ella se le recordaría, incluso desde otras áreas, como la literatura: Virginia Woolf en su ensayo *Una habitación propia* colocó las siglas del nombre de la investigadora, JH, deliberadamente; Eliot leyó con deleite y atención las investigaciones.[31]

Resulta sorprendente constatar, en algunas líneas, la intuición de Harrison traída hasta nuestros días, si bien no de forma incuestionable, ciertamente ilustrativa. Erich Fromm se ocupa de ello, quizá sin saberlo:

> Al lado del arte, el modo más importante de atravesar la superficie rutinaria y entrar en contacto con las realidades últimas de la vida consiste en lo que podemos designar con el término de "ritual". Me refiero aquí al ritual en el amplio sentido de la palabra, tal como lo hallamos en la representación de un drama griego, por ejemplo, y no sólo a los rituales en el sentido más estrictamente religioso. ¿Cuál era la misión del drama griego? Presentaba en forma artística y dramática problemas fundamentales de la existencia humana, y el

[27] Jan Kott, *Manger les Dieux, Essays sur la Tragédie Grecque et la Modernité*, París, Payot, 1975; L. Gernet, *Anthroplogie de la Grèce Antique*, París, Flammarion, 1982.

[28] Madrid, Alianza, 1984.

[29] *Cfr*. "Prólogo", K. Kerényi, *La religión antigua* (trad. de Adan Kovacksics), Barcelona, Herder, 1998, pp. 50-73.

[30] Traducción de Adan Kovacksics, Barcelona, Herder, 1998, pp. 50-73.

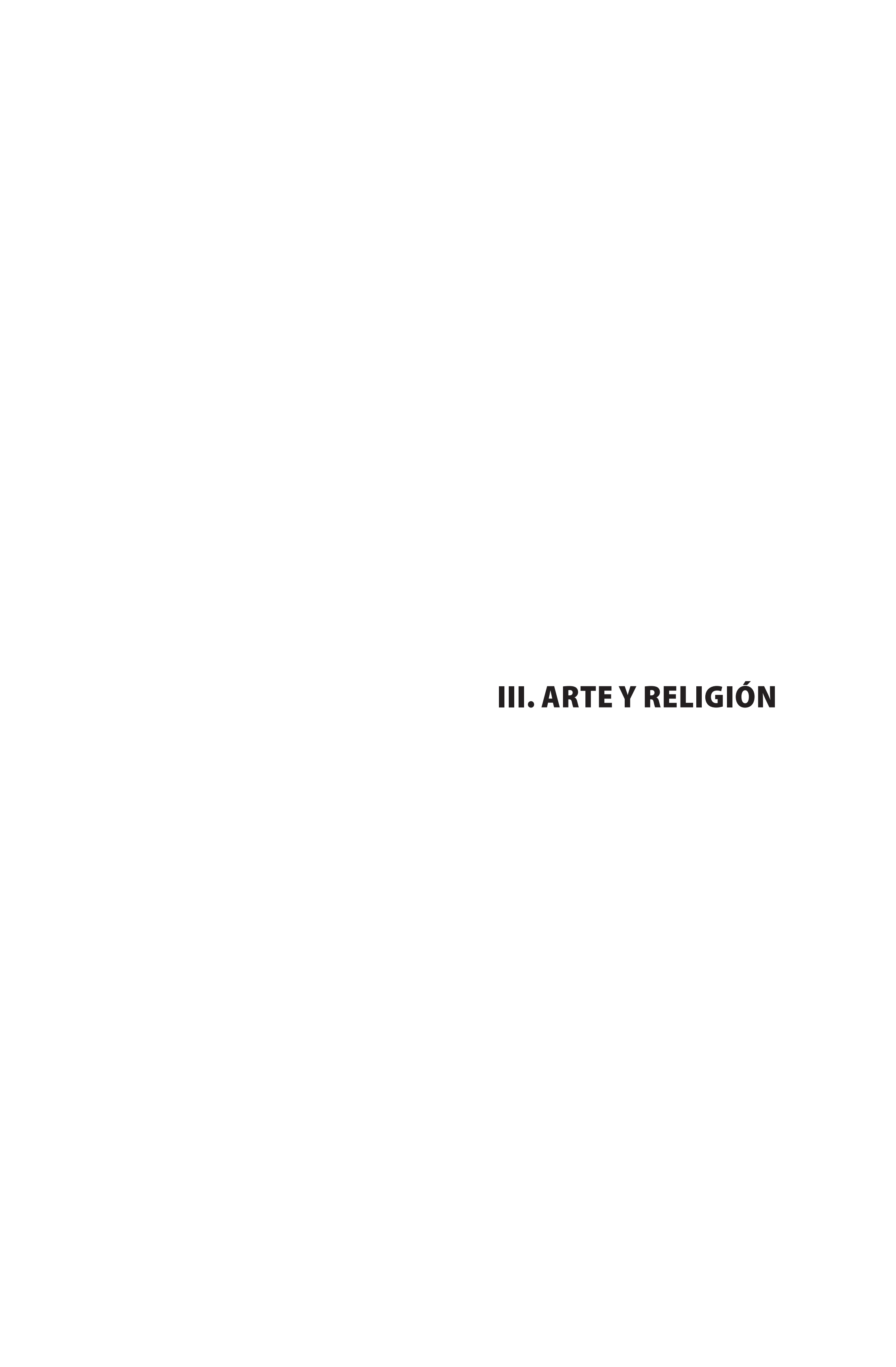
[31] *Cfr.* J. E. Harrison, *Arte y ritual…*, pp. 11-12.

> espectador […] tomando parte en la representación dramática, era llevado fuera de la esfera de la diaria rutina y puesto en contacto consigo mismo como ser humano, con las raíces de su existencia.[32]

Finalmente, Antonio Saborit, en el prólogo a su traducción de *Arte y ritual antiguos,* indica que Jane Ellen Harrison, al reconstruir el lugar del ritual y del arte en la Antigüedad clásica, ofreció a sus contemporáneos –y nos regala a nosotros– la posibilidad de imaginar el arte como una emoción colectiva y de percibir, en el mandato del deseo, la fuerza motora de la representación artística en el ámbito de las manifestaciones religiosas, literarias, musicales, y pictóricas.[33]

[32] Erich Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana* (trad. de Florentino Turner), México, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 124.

[33] A. Saborit, *op. cit*., p. 12.



III. ARTE Y RELIGIÓN

LA SABIDURÍA DE SILENO Y LAS ALTERNATIVAS HUMANAS: NIETZSCHE Y SU CONCEPTO DE RELIGIÓN

Ricardo Marcelino Rivas García*

A la memoria de Raúl y Lino Rivas, cuyo deceso ha servido como aguijón para esta rebeldía ante el absurdo.

"El mundo es profundo, / más profundo de lo que pensaba el día. / Profundo es su dolor […] / la alegría […] más profunda que la pena: / el dolor dice: ¡pasa! / Pero toda alegría quiere eternidad […] / ¡profunda, profunda eternidad!"[1**]

Nietzsche

Resumen El presente trabajo parte de la concepción que de la vida tendrá Nietzsche desde sus años de juventud. Dicha concepción estará resumida en la "sabiduría de Sileno". Tal sabiduría revelada nos confronta con nuestras más legítimas posibilidades como seres humanos. Finalmente, tematizamos sobre el concepto de religión en el pensamiento nietzscheano.

Abstract This paper begins with the conception of life that Friedrich Nietzsche will have from his youth. This concept will be summarized in the "wisdom of Silenus". Such revealed wisdom confronts us with our most legitimate possibilities as human beings. Finally, we reflect on the concept of religion in Nietzsche's thought.

* Dirección Divisional de Programas Directivos y Posgrado, Universidad Intercontinental, México.

[1] "Die Welt ist tief, / Und tiefer als der Tag gedacht. / Tief ist ihr Weh […] / Lust…, tiefer noch als Herzeleid: / Weh spricht: Vergeh! / Doch alle Lust will Ewigkeit […] / ¡will tiefe, tiefe Ewigkeit!" [entre cada uno de los versos se oye una de las doce campanadas de la media noche]. *Also sprach Zarathustra*, III, "Das andere Tanzlied" 3.

PALABRAS CLAVE
tragedia, sentido (*sin-sentido*), ilusión, nihilismo, fe religiosa

KEYWORDS
tragedy, sense (*nonsense*), illusion, nihilism, religious faith

La sabiduría de Sileno

En *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (1872),[2] su tesis de habilitación para la cátedra en filología clásica en Basilea, el joven profesor Friedrich Nietzsche, teniendo como referencia varios de los planteamientos filosóficos de Arthur Schopenhauer expuestos en *El mundo como voluntad y representación,*[3] esboza una original concepción de la vida griega, centrada en dos figuras antitéticas, Apolo y Dionysos. Apolo, el más bello y luminoso de los dioses del panteón griego, cuyo santuario de Delfos era sede del célebre oráculo; dios pastoral, poeta y conductor de las musas, representa las facultades creadoras de formas bellas y armónicas, la apariencia radiante del mundo interior de la imaginación, que es el mundo del ensueño. Dionysos, el dios tracio de la naturaleza y del vino, símbolo de embriaguez, de la fecundidad de la tierra, el sátiro barbudo y libertino de las fiestas orgiásticas de las bacantes, representa la alegría desbordada de vivir, la exaltación entusiasta de una vida exuberante, llevada hasta la embriaguez y el éxtasis: "Apolo y Dionysos, estas dos divinidades del arte son las que despiertan en nosotros la idea del enorme antagonismo, en cuanto origen y metas, existente en el mundo griego entre el arte plástico, apolíneo, y el arte desprovisto de formas, la música, el arte de Dionysos".[4]

Apolo y Dionysos son la representación hecha por los griegos de los instintos regulativos más propiamente humanos. Entre la serenidad de Apolo y el arrebato de Dionysos, parece que la simpatía de Nietzsche se dirige hacia el segundo, con su exaltación vital y su delirio místico. Sin embargo, el genio de Röcken interpreta ambas divinidades como polos que se necesitan, y estimulan, mutuamente: la medida y la desmesura son la esencia no sólo del arte griego, sino de todo verdadero arte. En la pugna entre

[2] Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música* (trad. A. Sánchez Pascual), Alianza, Madrid, 1985.

[3] Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (trad. E. Ovejero), Aguilar, Madrid, 1927.

[4] F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia…*, p. 40.

ambos, los dos salen victoriosos,[5] y su expresión más acabada es la tragedia griega de Esquilo y de Sófocles, el mito trágico que simboliza la sabiduría dionisíaca expresada con los medios apolíneos.

Pero, según Nietzsche, los griegos habían tenido clara conciencia de la experiencia dionisiaca; ésta se encontraba expuesta en la sabiduría de Sileno, el sátiro escurridizo que una vez aprehendido revela la respuesta a la interrogante que le habían venido planteando: ¿qué cosa debe preferir el hombre antes que cualquier otra y estimar por encima de todas? El sabio sátiro, con una carcajada estridente, contestó: "Raza efímera y miserable, hija del azar y del dolor, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que más te valiera no conocer? Lo que debes preferir a todo es, para ti, lo imposible: es no haber nacido, no ser, ser la 'nada'. Pero después de esto, lo que mejor puedes desear es… morir pronto".[6]

Para Nietzsche, lo dionisiaco es la sabiduría de Sileno, la conciencia de que la vida no tiene razón de ser y que, no obstante, somos arrastrados a vivir por su misma fuerza. Esto provoca un impacto brutal y demoledor que lleva consigo la náusea de lo absurdo. La norma de la vida es el dolor. Nietzsche, en esa misma obra pone como ejemplo la experiencia de Hamlet: "ser o no ser", la existencia es absurda, no tiene sentido. Y como en el fondo de la vida late infinito dolor e infinita alegría, la experiencia de lo dionisiaco por sí misma puede conducirnos al desquiciamiento y a la demencia.

La embriaguez dionisiaca es la fuerza de la vida, el azar y la irracionalidad de la naturaleza; es afirmación desenfrenada de la vida, que también es dolor y muerte: "Lo dionisiaco es infinita alegría e infinito dolor". Entonces, la sabiduría de Sileno significa que la vida, por sí misma, carece de sentido, es absurda, no es racional o lógica; es azar, es fuerza de vida ciega e irracional. Nietzsche comparte con Schopenhauer —a quien al parecer había leído durante su estancia en Leipzig—[7] la descripción de la existencia humana como terrible y trágica, como oscilante entre el dolor y el tedio. Sin embargo, nuestro autor representa la antítesis del pensamiento de Schopen-

[5] "En el culto délfico el dominio del año quedó repartido entre Apolo y Dionisos, ambos salieron, por así decirlo, vencedores en el certamen que los enfrentaba: una reconciliación celebrada en el campo de batalla". F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia…*, cap. 1, p. 42 y *ss*.

[6] *Ibidem*, cap. 3, p. 46. "Elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Erspriesslichste ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich... bald zu sterben".

[7] *Cfr*. E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid 1976; *cfr*. también el interesante análisis que reserva Eusebi Colomer en su trabajo *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger,* t. III, "El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger", Herder, Barcelona, 1990.

hauer, la antítesis del resentimiento contra la vida que despertaba la obra de este último, porque, como hace la tragedia griega, Nietzsche muestra una actitud de afirmación de la vida, lo que ni el arte ni la ascesis en Schopenhauer consigue al desconectarnos de ella.

Según Nietzsche, los hombres se anteponen ilusiones, pues la ilusión no sólo nos permite evitar ver de frente la experiencia dionisiaca, el sinsentido, el absurdo, sino que por ella lo transfiguramos, y eso nos permite ponernos en contacto con lo dionisiaco sin ser pulverizados. Por medio de la tragedia, los griegos hicieron esta transfiguración mediante la música y el mito: "música y mito […] son lo que desvanece la horrible imagen del mundo; ambos juegan con el aguijón del dolor, confiando en el poder infinito de sus encantos; ambos justifican por este juego la existencia del peor de los mundos".[8] El mito trágico simboliza la sabiduría dionisíaca expresada con los medios apolíneos.

Como la experiencia de lo dionisiaco, la sabiduría de Sileno puede aniquilar a los seres humanos, quienes han tenido que asumir tres distintos modos de vida que en Nietzsche son ilusiones, el velo de Maia del que hablaba Schopenhauer:[9] la ilusión socrática (mundo del intelecto); la ilusión apolínea (mundo del arte); la ilusión trágica (mundo de la aceptación del dolor y de la alegría). En la ilusión socrática, el mundo del intelecto, se cree curar el dolor humano con la razón, con el conocimiento, con las estructuras de la lógica y de la metafísica. En la ilusión apolínea, el mundo del arte, se supera el dolor humano con la creación artística. Y en la ilusión trágica, se tiene el consuelo metafísico de que la vida sigue fluyendo entre el infinito dolor y la infinita alegría. Tales ilusiones no surgen como búsqueda de la verdad, sino como defensa frente a la propia verdad.

Nietzsche interpreta la tragedia griega —en especial la de Esquilo y Sófocles, como hemos apuntado— como comprensión del fenómeno dionisiaco transfigurado por los griegos prefilosóficos por medio de lo apolíneo.[10] Con el arte se rasga el velo de Maia, se nos muestra veladamente la experiencia metafísica.

Pero los griegos no eliminaron el absurdo de la vida, los dioses no restituían el sentido. Eran la prueba de que tal sentido no existía y que la vida por sí misma provocaba hastío, que la vida —como diría Schopenhauer—

[8] F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia…*, cap. 25, p. 113.

[9] Maia, diosa hindú, esposa de Brama, es madre de las ilusiones, y ella misma es ilusión personificada: *Cfr*. A. Schopenhauer, *op. cit.*, Apéndice, pp. 452-453.

[10] "Estos dos instintos (representados en Dionisos y Apolo) tan diferentes caminan parejos […] y se excitan mutuamente a creaciones nuevas […] hasta que, al fin, por un admirable acto metafísico de la 'voluntad helénica', aparecen acoplados, y en este acoplamiento engendran la obra, a la vez dionisiaca y apolínea, de la tragedia antigua." F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia…,* cap. 1, p. 42.

"oscilaba entre el dolor y el aburrimiento".[11] No obstante, el pesimismo fue superado por los griegos por medio de la creación artística, por medio de la ilusión apolínea. Pudieron superar el dolor mediante la creación de toda esa belleza artística.

Sin embargo, Nietzsche no está describiendo sólo la cultura griega prefilosófica, sino que al mismo tiempo toma distancia de Schopenhauer y traslada su reflexión a la propia vida y a la atmósfera cultural alemana de la segunda mitad del siglo XIX, para restituir al arte —concretamente a la música— su valor transfigurador del dolor silenaico. Por ello pone a la obra de Richard Wagner como reminiscencia de la tragedia griega y se propone a sí mismo como un Sócrates músico, un Sócrates dionisiaco. Desde luego, tal valoración tiene posibilidades de extenderse a la cultura occidental.

Tres ilusiones u opciones humanas

Recurrimos a estas referencias nietzscheanas para hacer una breve reflexión desde nuestra propia perspectiva. Parafraseando las tres ilusiones que expone Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia,* —apolínea, socrática y trágica—, interpretamos la ilusión como una alternativa o salida ante lo apabullante de la experiencia dionisiaca y de la sabiduría silenaica. De allí que planteemos o reinterpretemos tres alternativas, ilusiones o mundos que tiene el ser humano ante la realidad cruel, trágica, absurda y sin sentido de la vida.

Una alternativa puede ser el arte, con lo que se sacia por un lado el horror de la existencia y por otro el anhelo de trascendencia (como posibilidad de perpetuidad o permanencia); el arte concebido como simple expresión de los instintos y de las fuerzas vitales más hondas de nuestro ser, pero que nos deprime, finalmente, en el horror de nuestra finitud. Porque ¿la vida es bella o el hombre transforma la esencia de la vida (el dolor, como lo había dicho Sileno) en belleza artística? En esta alternativa, el hombre es creador del sentido por el arte, el hombre hace vivible la vida transfigurando lo espantoso en sublime y lo absurdo en cómico, como lo ejemplifica la tragedia griega o la música de Wagner. Por otro lado, tal ejemplo puede servirnos para interpretar de hecho el arte (y el *antiarte*, como el que produce una máquina) en nuestra época posmoderna. Hoy en día somos testigos de un agotamiento de los modelos estéticos. Lo que se veía como moderno era el arte llamado "de vanguardia"; el arte abstracto, el cubismo o el expresionismo, tales modelos estéticos ya no son vigentes y de hecho no se sabe cuál es el arte que debe representarse; no puede diferenciarse lo bello de lo horrendo. Podemos decir que hay una crisis en el arte.

[11] A. Schopenhauer, *op. cit.*, núm. 56, p. 342.

Otra alternativa es la vivencia desembarazada de la sabiduría de Sileno que puede llevarnos a la demencia y que para el propio Nietzsche representaba un peligro, pues es la completa cerrazón a la trascendencia manifestada en la locura, en el suicidio o en el nihilismo hedonista (en el *carpe diem* de Horacio). Éste también es un rasgo de nuestro tiempo, que se manifiesta en el exacerbado individualismo privatista, en el escepticismo, en el indiferentismo moral, en el convencionalismo y oportunismo político y en la frivolidad intelectual.

La tercera opción es la que reivindica la dimensión religiosa en el ser humano y en la que la comprensión de la realidad absurda de la existencia es extrafilosófica o religiosa; no obstante, es vital. No discutimos si el hombre es el creador de la religión o si la religión es un producto cultural. Lo que está en juego es que mediante la religión el hombre se ha dado también un sentido, como en el arte.

La religión es un producto exclusivamente humano y también debe obedecer a esa necesidad de transfigurar lo espantoso y absurdo, y transformarlo en lo bello y lo armónico. En la religión se resuelve la alternativa de rendirse ante el azar o luchar y resistir. Nietzsche afirma que no está en nuestra naturaleza el conocimiento de lo dionisiaco, que el conocimiento de la naturaleza es antinatural, es una transgresión, una atrocidad a la naturaleza. No obstante, es —o ha sido— necesario transgredir para ser titánicos, ser sacrílegos contra nuestra naturaleza para ser como Prometeo y construir un nuevo orden.[12] A nuestro juicio, la religión es también una transgresión sacrílega de nuestra naturaleza instintiva, que transforma nuestra soledad y nuestro vacío, para construir un nuevo orden, un nuevo "reino" con los otros, con el prójimo y con "algo más grande que nosotros".[13] El equivalente a la ilusión socrática no es la tecnociencia, sino la religión, la experiencia de fe, la expectativa de que no todo quede aquí, de que el dolor y el sufrimiento sean trascendidos por la esperanza en que las cosas sean de otro modo.

Ahora bien, síntoma de nuestra cultura es que la religión parece agotada. Pero hay una paradoja en nuestra época, porque al mismo tiempo que

[12] *Cfr*. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia…*, p. 88.

[13] Viene a colación la referencia a Horkheimer y Adorno, para quienes mito, religión y filosofía (*i. e*., "ilustración", racionalidad instrumental) tienen un origen común, a saber, el instinto de conservación que nos conduce a la superación del miedo a una existencia carente de sentido. *Cfr*. M. Horkheimer - Th. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1998, p. 63. Escribe Max Horkheimer en otra parte: "El mundo desencantado, que aquellos impertérritos luchadores contra las supersticiones tiránicas alzaron como estandarte en el siglo XVII, vive hoy en secreto culturalmente, largo tiempo tras la victoria de los residuos de aquella herencia mítica, en la que tiene que contarse también, desde hace mucho, la filosofía metafísica." M. Horkheimer, "Sobre el concepto de la razón", en Horkheimer y Adorno, *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1996, p. 209.

en la posmodernidad crece el secularismo, el laicismo y el ateísmo, también crecen nuevas formas de religiosidad; se rechazan las iglesias tradicionales e históricas, pero los individuos se acercan a sectas, a *pararreligiones* o cualquier fetiche al que se le rinda culto hoy en día.

En nuestra reflexión, la alternativa menos noble quizá sea la segunda, aun cuando pueda olerse cierto pesimismo —incluso en la alternativa artística—, aun cuando quien opta por la alternativa religiosa pueda ser cuestionado a los ojos de Nietzsche de que toda religión mantiene ese resentimiento contra la vida, puesto que ofrece una esperanza y una trascendencia, cuando para este autor no hay más que puro devenir, "absoluta" inmanencia.

Como hemos subrayado, estas alternativas tendrían como referencia las tres ilusiones: la alternativa artística, la ilusión apolínea; la segunda, la religiosa, la ilusión socrática; y la tercera sería la ilusión trágica del neohedonismo de la cultura posmoderna que no se ha ido.[14] Pero conviene aclarar que Nietzsche distingue la ilusión noble de la vulgar; la ilusión noble no tiene resentimiento contra la vida. Y sin embargo, la ilusión nos mantiene vivos. La vida emplea su artificio para que nos arrastre a vivirla, incluso los artificios que nosotros planteamos.

El lugar para Dios y la religión en el pensamiento nietzscheano

¿Tiene cabida la religión en Nietzsche? La respuesta parece ambigua, puesto que la noción de ilusión tematizada al inicio da pie a pensar que la creencia religiosa sí tiene lugar en el pensamiento nietzscheano. Apolo y Dionysos, incluso Sócrates mismo, ejemplificarán esos marcos de creencias que los seres humanos necesitamos para orientar nuestra existencia. Sin embargo, después del anuncio realizado por el hombre frenético (el Loco) de *La gaya ciencia*, parece que la sabiduría de Sileno vuelve con toda su fuerza aniquiladora para devastar de una vez por todas cualquier posible ilusión o metáfora, de entre las cuales se incluye, por supuesto, la religión.

El célebre pasaje de la parábola del hombre loco nos relata una serie de escalofriantes metáforas que marcarán el rumbo de la civilización occidental y ante las cuales no habrá marcha atrás.[15] Recordemos en primer lugar que este personaje, parodiando a Diógenes de Sínope quien "buscaba al hombre", encendió una lámpara en pleno día y corrió al mercado gritando sin cesar: "¡Busco a Dios!, ¡busco a Dios!" Como precisamente

[14] *Cfr*. R. Rivas, *Ensayos críticos sobre la posmodernidad. La crisis del sentido de la vida y la historia*, México, Universidad Intercontinental, 2013.

[15] F. Nietzsche, *La gaya ciencia* (trad. Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1988, § 125.

estaban allí reunidos muchos que no creían en Dios, es decir, ateos, sus gritos provocaron risas y burlas. Los ateos tomaron a la ligera la preocupación del hombre loco, quien los traspasó con su mirada. "¿Que a dónde se ha ido Dios? —exclamó—, os lo voy a decir. Lo hemos matado: ¡vosotros y yo! Todos somos sus asesinos".[16] ¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! Como señala Hans Küng, "Nietzsche niega a Dios, a todo tipo de Dios, y en particular al Dios cristiano".[17] "Lo que venció al Dios cristiano fue la propia moral cristiana, la noción de veracidad tomada en un sentido cada vez más riguroso, la sutileza de la conciencia cristiana desarrollada por los confesores, traducida y sublimada en conciencia científica, hasta la limpieza intelectual a cualquier precio."[18] Quienes hemos cometido tal *deicidio* somos *nosotros*, es decir, la cultura occidental, moderna, racionalizada, tecnificada e hipermoralizada de la que somos parte. Esa misma cultura decadente cuyo declive comenzó con el nacimiento mismo de la metáfora "razón", de la metáfora "verdad",[19] y que ha cruzado su historia erigiéndose como "historia de un error".[20]

Las consecuencias de la muerte de Dios tienen un aire ambiguo; por un lado, liberador, porque implica sacudirse el lastre de la obsesión por el fundamento (*Grund*) que viene desde la filosofía presocrática; por otro lado, la realidad desnuda del sinsentido y de la ausencia del fundamento (*Abgrund*). En esta segunda dirección, las interrogantes que se plantea el hombre loco provocan consternación: "¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Hacia delante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? […] ¿No viene de continuo la noche y cada vez más noche? ¿No tenemos que encender faroles a mediodía?"[21] Lo anterior es contundente, no hay más punto de referencia.

Lo anterior no es una confirmación psicológica, no es sólo un acto de fe; es la confirmación ontológica y vital de la sabiduría de Sileno: es ¡el gran derrumbamiento!, ¡vacío desolador! Un espacio vital sin esperanzas; el mar

---

[16] *Idem*.

[17] Hans Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid, Trotta, 2005, p. 415.

[18] F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, § 357.

[19] *Vid*. R. Rivas, "Metáfora y mentira. Aproximación al concepto de cultura en Nietzsche", *Intersticios*, año 12, núm. 28, 2008, pp. 17-30.

[20] "Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula", en Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos* (trad. A. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1998, pp. 57-58.

[21] F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, § 125.

agotado y el horizonte borrado; la nada sin fondo. La existencia desenganchada de su centro de gravedad.[22]

La llamada de atención que hace el hombre loco inmediatamente después de la declaratoria está dirigida hacia la responsabilidad del propio acto y de los efectos que se deriven de él, tal como nos inducen a pensar las interrogantes siguientes:

> ¿Cómo podremos consolarnos, asesinos entre los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que poseía hasta ahora el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará esa sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos? ¿Qué ritos expiatorios, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que volvernos nosotros mismos dioses para parecer dignos de ella? Nunca hubo un acto tan grande y quien nazca después de nosotros formará parte, por mor de ese acto, de una historia más elevada que todas las historias que hubo nunca hasta ahora.[23]

Sin embargo, el anuncio del hombre loco se adelantó a su época —lo cual será posible confirmar hasta el próximo siglo, es decir, tras nuestro recién concluido siglo xx—. El loco llegó demasiado pronto: "Todavía no ha llegado mi tiempo. Este enorme suceso todavía está en camino y no ha llegado hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de los astros necesita tiempo, los actos necesitan tiempo, incluso después de realizados, a fin de ser vistos y oídos. Este acto está todavía más lejos de ellos que las más lejanas estrellas y, sin embargo son ellos los que lo han cometido".[24]

El hombre loco quiere hacernos tomar conciencia de las tremendas consecuencias de tal acontecimiento —la muerte de Dios y el advenimiento del nihilismo— para hacernos cargo de ellas, como héroes trágicos, como *Übermenschen* (superhombres). Nietzsche ofrece otra perspectiva de ese mismo acontecimiento que el hombre loco anunció y que no tuvo eco en sus coetáneos, pero que tal personaje profetizó —paradójicamente— con toda luminosidad: "El mayor acontecimiento reciente —que 'Dios ha muerto' que la creencia en el Dios cristiano ha caído en descrédito— empieza desde ahora a extender su sombra sobre Europa [...] Nuestro viejo mundo debe parecerles cada día más crepuscular, más dudoso, más extraño, 'más viejo'".[25] De tal manera que nihilismo y muerte de Dios serán dos pers-

[22] H. Küng, *op. cit.*, p. 416.
[23] F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, § 125.
[24] *Idem*.
[25] *Ibidem*, § 343.

pectivas de un mismo evento. En los *Fragmentos póstumos* de 1885 a 1889 escribía: "Lo que yo cuento aquí es la historia de las próximas dos centurias. Describo lo que vendrá, lo que no podrá menos que venir: el advenimiento del nihilismo [...] Desde hace mucho toda nuestra cultura europea, presa de una tensión angustiosa que aumenta de década en década, se encamina a una catástrofe —inquieta, violenta y precipitada; cual río que ansía desembocar en el mar, ya no reflexiona, tiene miedo de reflexionar [...] ¿Qué significa el nihilismo? —Significa que se desvalorizan los más altos valores. Falta la meta; falta la respuesta al '¿por qué?'".[26] Para Nietzsche, el nihilismo radical es la misma sabiduría de Sileno, el convencimiento de que la existencia es absolutamente insostenible si se trata de los más altos valores que se reconocen; además de la conclusión de que no tenemos el menor derecho de suponer un "más allá" o un "en sí" de las cosas que sea "divino".[27]

Pero el nihilismo es ambiguo, tiene dos vertientes: *a)* nihilismo como signo de aumento de poder del espíritu: el nihilismo activo, que puede ser síntoma de fuerza; "el poder del espíritu puede haber acrecido a tal punto que le son inadecuadas las metas tradicionales ('convicciones', artículos de fe) (pues una fe expresa en general la dictadura de condiciones de existencia, la sumisión a la autoridad de las circunstancias bajo las cuales un ser prospera, crece y adquiere poder...); por otra parte, puede ser síntoma de fuerza insuficiente para fijarse en forma productiva una nueva meta, un nuevo porqué, una nueva fe. Alcanza el nihilismo su máxima fuerza relativa como fuerza violenta de destrucción; como nihilismo activo".[28] Éste es "el periodo de la claridad", es la revelación del sátiro sabio. La encarnación de este nihilismo es el *Übermensch*, el superhombre que asume las consecuencias de la muerte de Dios y ama la vida con todo y su destino trágico.

b) La otra vertiente es el nihilismo como decadencia y merma del poder del espíritu: el nihilismo pasivo:

> Su antítesis es el nihilismo cansado que ya no ataca y cuya modalidad más famosa es el budismo: nihilismo pasivo, síntoma de debilidad. La fuerza del espíritu puede estar cansada, agotada, así que los objetivos y los valores existentes son inadecuados y no se cree más en ellos [...] de modo que se disuelve la síntesis de los valores y los objetivos (en la que se basa toda cultura fuerte) y los distintos valores luchan entre sí: desintegración [...] de modo que todo lo que reconforta, cura, aquieta, aturde, pasa a primer plano bajo variado disfraz: religioso, moral, político, estético, etc. Premisa de esta hipótesis no existe la ver-

[26] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1880-1889)*, v. 4, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 394-396 y 400.

[27] *Ibidem*, p. 362.

[28] *Ibidem*, pp. 241-242.

> dad; no existe la esencia absoluta de las cosas, la "cosa en sí". —Esto también es nada más que nihilismo llevado al extremo. Este nihilismo extremo sitúa el valor de las cosas precisamente en la circunstancia de que a estos valores no ha correspondido, y no corresponde, ninguna realidad, sino que son síntoma de fuerza de los valoradores, simplificación para la vida, nada más.[29]

En el nihilismo pasivo o reactivo estarían aquellos que pretenden mantener las ilusiones o los velos delante de nuestros ojos.

¿Quién es un nihilista en sentido activo o positivo?, ¿quién puede considerarse a sí mismo un superhombre? "Un nihilista es el hombre que, respecto del mundo tal como es, juzga que *no* debería ser, y respecto del mundo tal como debería ser, juzga que no existe. En consecuencia, existir (actuar, sufrir, querer, sentir) no tiene sentido: el *pathos* del 'en vano' es el *pathos* del nihilista —al mismo tiempo, en cuanto *pathos*, *una inconsecuencia del nihilista*".[30] Además, el nihilista filosófico está convencido de que todo acaecer carece de sentido y es fútil y afirma que no debiera haber un ser carente de sentido y fútil: "El nihilista entiende, en el fondo, que tal ser vano e inútil no satisface al filósofo, lo azora y desespera. Tal consideración está reñida con nuestra más fina sensibilidad de filósofo; se reduce a la valoración absurda de que el carácter del ser le debe causar placer al filósofo [...] Resta entonces preguntar si después de todo, estaría a nuestro alcance percibir el 'sentido', el 'fin', si la cuestión de existencia o no existencia de un sentido podría ser resuelta por el hombre."[31]

La conclusión es categórica en Nietzsche, puesto que la creencia en la amoralidad absoluta de la Naturaleza, en la ausencia de intencionalidad y sentido es el efecto existencialmente necesario cuando ya no puede mantenerse la creencia en Dios y tampoco la existencia de un orden esencialmente moral. El nihilismo adviene ahora, no porque haya aumentado la aversión por la existencia, sino porque se ha llegado a desconfiar de todo "sentido" y aun de la existencia. Se ha desmoronado una interpretación; pero como se la tenía por la interpretación, parece que la existencia careciese de todo sentido, que todo fuese en vano. "[Esto] determina el carácter de nuestro actual nihilismo [...] Concibamos esta idea en su forma más pavorosa: la existencia, tal como es, sin sentido ni fin, pero repitiéndose inexorablemente, sin desembocar jamás en la nada: el 'eterno retorno'. He aquí la forma extrema del nihilismo: la nada (lo 'carente de sentido') –eternamente".[32]

[29] *Ibidem*, p. 242 y 251.
[30] *Ibidem*, p. 350.
[31] *Ibidem*, p. 394.
[32] F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2006, I § 55, pp. 68-69.

La forma extrema del nihilismo sería que toda creencia, todo "tener-por-verdadero", es necesariamente falso, porque no hay en absoluto un mundo verdadero. Por tanto, "una apariencia perspectivista, cuyo origen está en nosotros mismos (en cuanto tenemos necesidad permanentemente de un mundo más estrecho, abreviado, simplificado) [...] En este sentido, el nihilismo, en cuanto negación de un mundo verdadero, de un ser, podría ser un modo de pensamiento divino".[33]

Aun con esta expresión, no hay lugar para Dios o la religión; el vacío que dejó la muerte de Dios nada lo puede ocupar. Sin embargo, los seres humanos somos animales de creencias, y alguna —religión, metafísica, ciencia, política, ideología y demás— intentará usurpar ese lugar que nada ni nadie podrá cubrir: "El grado de fuerza de un individuo (o de debilidad, por decirlo más claramente) se manifiesta en la necesidad que tiene de creer para prosperar, de contar con un elemento 'estable' lo más sólido posible para apoyarse en él [...] Así es el hombre; si necesita un artículo de fe, aunque se lo desmientan de mil maneras, no dejará de considerarlo 'verdadero'".[34]

Ello manifiesta la necesidad de apoyo, de sostén, para ese instinto de debilidad que nos caracteriza. Pero tales esquemas de creencias "están envueltos en humaredas de un negro pesimismo, que tienen algo de cansancio, de fatalismo, de desilusión, de miedo a una nueva desilusión, o manifiestan visiblemente también resentimiento, malhumor, anarquismo exasperado, junto a todos los otros síntomas o disfraces del sentimiento de debilidad. Incluso es siempre una muestra de la necesidad de una creencia, de un apoyo, de un asidero, de un sostén, la violencia con la que nuestros más inteligentes contemporáneos se pierden en miserables sectas".[35]

La creencia es siempre anhelada con más urgencia cuando falta la voluntad, pues la voluntad como pasión de mando representa el signo distintivo de la soberanía y de la fuerza. Es así cuando menos se sabe mandar y más se experimenta con urgencia el deseo de una realidad, de un ser o de una autoridad que ordene con energía, ya sea un dios, un príncipe, un estado social, un médico, un confesor, un dogma o una conciencia de partido. Toda creencia termina doblegando la voluntad y orillando no sólo a tener fe, sino a obedecer. "En cuanto un hombre llega al convencimiento extremo de que ha de recibir una orden, se convierte en creyente".[36] Por el contrario, Nietzsche piensa que podría concebirse una autodeterminación alegre y firme, una libertad en el querer, ante la cual un espíritu desecharía

[33] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1880-1889)*, p. 243.
[34] F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, § 347.
[35] *Idem*.
[36] *Idem*.

toda creencia y todo deseo de certeza, por haberse ejercitado manteniendo el equilibrio sobre el ligero alambre de la *posibilidad*, incluso bailando al borde del abismo. Un espíritu así sería el espíritu libre por excelencia. Tal como lo dirá en el parágrafo 343 de *La gaya ciencia*, intitulado "Lo que viene dado con nuestra alegría",

> Efectivamente, los filósofos, los "espíritus libres", con la noticia de que el "viejo dios ha muerto" nos sentimos como alcanzados por los rayos de una nueva mañana; con esta noticia, nuestro corazón rebosa de agradecimiento, admiración, presentimiento, espera. Ahí está el horizonte despejado de nuevo, aunque no sea aún lo suficientemente claro; ahí están nuestros barcos dispuestos a zarpar, rumbo a todos los peligros; ahí está toda nueva audacia que le está permitida a quien busca el conocimiento; y ahí está el mar, nuestro mar, abierto de nuevo, como nunca.[37]

Epílogo

Nos permitimos tocar tres puntos para cerrar el presente escrito. Primero, la negativa de Nietzsche a Dios y a toda forma de religión es radical. No hay manera de forzarlo para hacerlo pasar por un buscador de Dios, de lo absoluto o de lo eterno; menos aún para "cristianizar" su pensamiento. "Nietzsche está por un 'teísmo absolutamente honrado', que 'no se permite a sí mismo la mentira en la fe en Dios'".[38]

Segundo, damos crédito a Nietzsche en ser el primero en denunciar la ontoteología, pues Dios es la clave de bóveda que permite encontrar un sentido a la vida, es el referente que permite distinguir entre lo verdadero y lo falso, es el fundamento universal que jerarquiza y estructura el mundo en un orden lógico-causal. Y tiene toda la razón al sostener que sin Dios no hay sentido.

Tercero, con Nietzsche y más allá de Nietzsche, sostenemos que así como el nihilismo activo es el auténtico espacio para la libertad, para correr el riesgo de la existencia, así también la fe religiosa debe ser tomada como una apuesta legítima en un horizonte nihilista, al estilo de Pascal. La experiencia de la precariedad existencial, de la ausencia de fundamento sigue siendo la condición para la apuesta honesta y valiente del creyente. El Dios para esta fe es un Dios que se anonada,[39] pero también es un Dios en el que se deposita la esperanza de que la muerte y el sufrimiento no tengan la

[37] *Ibidem*, § 343.

[38] H. Küng, *op. cit.*, p. 415.

[39] *Cfr.* R. Rivas y J. Tavares, "Cristianismo en tiempos de postcristiandad. Religión y posmodernidad en Gianni Vattimo", *Intersticios*, año 19, núm. 40, 2014, pp. 83-106.

última palabra. Trayendo a cuento las palabras de Teresa de Ávila: "Vivo sin vivir en mí y tan alta vida espero, que muero porque no muero". Hay que abrirse al sinsentido de todo lo que existe, precisamente porque el creyente honesto y valiente lo que busca es a Dios. Como nos dice J. A. Estrada, "El cristianismo vive una dialéctica de búsqueda en la que sabemos más lo que no es Dios que lo que es, ya que ninguna realidad es Dios mismo […] Estamos abocados a una búsqueda constante, lo cual permite mantener abierta la historia […] [Aunque la existencia en este mundo, con todas sus realidades, sea transitoria] hay que convertirlas en plataforma de sentido para afirmar que la vida vale la pena como un don de Dios".[40]

[40] *Cfr*. Juan Antonio Estrada, "Dios y la nada", *Imágenes de Dios*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 235-264.

ARTE Y CONTEMPLACIÓN O MI JUVENTUD EN ARCADIA

Raúl Pavón Terveen*

RESUMEN En el presente artículo, quiere mostrarse la importancia de la experiencia artística en el periodo del Romanticismo, al poner especial énfasis en la noción de una época perdida, Arcadia, donde el arte era uno con la vida, pero rota esa armonía, el artista no logra reencontrar su espacio en la sociedad, su lugar en el mundo; sin embargo, no por ello el impulso artístico, creativo, pierde su fuerza, sino al contrario, parecería que tomar consciencia de esta pérdida, lleva al artista a proporcionar en verdad un canto a la vida.

ABSTRACT This article wants to show the importance of the artistic experience in the times of the Romanticism, laying an especial emphasis on the notion of a lost era, Arcadia, where art and life were the same, but with a broken harmony, the artist can't find its place in society, nor in the world, however, the creative artistic impulse doesn't lose its strength, on the contrary, it seems that being aware of this loss takes the artist to really provide joy to life.

* Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave:
arte, poesía, utopía, mito, pérdida, pasado

Keywords
art, poetry, utopia, myth, loss, past

> Al final de su vida, todo hombre vuelve la mirada hacia atrás y piensa que su juventud fue en Arcadia.
>
> *Goethe*

> El arte es lo que resiste: resiste a la muerte, a la servidumbre, a la infamia, a la vergüenza.
>
> *Deleuze*

En la Alemania de finales del siglo xviii, los integrantes del romanticismo temprano, o *Fhrüromantik,* se sabían habitantes de Arcadia; ciudadanos de una utopía refulgente y semiencerrada, cuyo misterioso mecanismo podía ser abierto y desmantelado por la sensibilidad artística. El genio era el portador de la llave que abría las puertas del paraíso terrenal que es Arcadia. Es el resultado de una nueva sensibilidad surgida como respuesta a un mundo que había apostado por un optimismo nunca antes visto en el poder de la razón y la perfectibilidad humana: la Ilustración. Pero Arcadia, por su naturaleza edénica (a diferencia de la *República* de Platón, la *Utopía* de Tomás Moro, *La ciudad del Sol* de Campanella, o la *Nueva Atlántida* de Bacon, todas ellas encerradas en el concepto más amplio de *utopía*), venía acompañada, encarnada, de su verdadero color: el color mítico de lo que ya fue, de lo que no volverá, de lo imposible.

I

Primero vino el impulso sin límites, donde el artista pasó de ser el artesano de taller, el ciudadano con un oficio perfectamente integrado en la sociedad, a convertirse en *genio*, en un ser excepcional que camina por encima de los demás seres humanos, de toda tradición, de toda estructura social o divina.

> A partir de mediados del siglo xviii en casi toda Europa se han creado las condiciones para que, a la sombra de la entronizada Ilustración, emerja —con la furia de los fenómenos largamente latentes— *una nueva sensibilidad*

> [...] Las raíces comunes de la nueva sensibilidad y del nuevo arte al que da lugar el Romanticismo crecen y se desarrollan tanto en la desconfianza, entre escéptica y dramática, hacia su época, cuanto en el cultivo de un individualismo radical [...] El *genio* —forjado en el Renacimiento, recuperado por el neoplatonismo, exacerbado ahora—, el artista genial, adquiere la clara conciencia de su total independencia de las reglas y de las normas. Un arte que deberá basarse no en la *imitación,* sino en la *inspiración,* deja de considerar la realidad exterior como el único modelo digno de reproducir y se vuelva, en busca de materia prima, hacia la única fuente que le merece credibilidad: su interioridad, *su* Yo[1].

El aspecto estético llegó a niveles inauditos, los románticos estaban convencidos de que el arte era el vehículo que haría al ser humano verdaderamente libre, no la razón instrumental ni el método matemático tan exaltados en el siglo XVIII. El poeta y dramaturgo Schiller, ese gran amigo del imponderable Goethe, cuya amistad desafía la rareza de la misma como ya habían apuntalado Aristóteles y Kant,[2] Schiller, decíamos, "cifra grandes esperanzas en la acción liberadora del arte y de la literatura. La primera generación de románticos podrá apoyarse en esta elevación sin parangón del rango de lo estético".[3] Esperanzas que plasmó en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre.*

> Desde el gótico, el desarrollo de la sensibilidad no había recibido un impulso tan fuerte, y el derecho del artista a seguir la voz de sus sentimientos y su disposición individual nunca fue probablemente acentuado de manera tan incondicional. El racionalismo, que seguía progresando desde el Renacimiento y había conseguido a través de la Ilustración una vigencia universal, dominando todo el mundo civilizado, sufrió la derrota más penosa de su historia.[4]

Pero el artista surgido de esta época es un habitante de dos mundos; no importan las denominaciones que queramos darles; la idea es que a nivel social, uno de ellos es el mundo burgués en el que el artista ha nacido y el otro, su deseo de separarse de él; es el odio a lo mundanamente mercantil, pero de pronto hallarse en la necesidad de tener que vender su arte para so-

---

[1] Rafael Argullol, *El héroe y el único,* Barcelona, Acantilado, 2008, pp. 44-45. Las cursivas son del autor.

[2] Rüdiger Safranski, *Goethe y Schiller, Historia de una amistad* [trad. del alemán de Raúl Gabás], Tusquets, México, 2011, p. 11.

[3] Rüdiger Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán* [trad. del alemán de Raúl Gabás], Tusquets, México, 2009, p. 41.

[4] Arnold Hauser, *Historia social de la literatura y el arte* [trad. del inglés de A. Tovar y F. P. Varas-Reyes], tomo 2, Madrid, Debate, 1998, p. 180.

brevivir. En ese sentido, el siglo XIX es coyuntural: el artista tiene que vérselas consigo mismo, ya no hay más el patronazgo del príncipe ni del mecenas que le aseguren la vida material. Ahora es independiente y autónomo, pero está desprovisto de una fuente segura de ingresos; por ejemplo, Thomas de Quincey fue testigo de este cambio social:

> Condenado a subsistir de sus colaboraciones en periódicos y revistas, de Quincey se convirtió en uno de los miembros más prematuros del nuevo "mercado literario" que estaba redefiniendo la situación del escritor en toda Europa. Sin posibilidad de vivir de sus rentas, el escritor inglés, prototipo de erudito que con anterioridad había vivido refugiado en los monasterios [...] o protegido por la nobleza, es uno de los primeros escritores en experimentar y desarrollar, debido a su nueva posición social y al nacimiento de la era industrial, los síntomas de la modernidad.[5]

Lo cual produjo la incipiente marginación social del artista y su progresiva bohemización.[6] Y ni qué decir que el uso de algún enervante también se convirtiera en una respuesta ante las nuevas situaciones sociales y económicas, incluso como un elemento de la modernidad para tratar de provocar experiencias dentro del anonimato insensible de la "gran ciudad",[7] en el caso de De Quincey, el opio.

Dentro del mundo de la filosofía, la apoteosis del arte por los románticos se vio rápidamente socavada por los pensadores posteriores, empezando por esa frase del filósofo del momento, Hegel: "considerado en su determinación suprema, el arte es y sigue siendo para nosotros, algo del pasado", expresión que dio lugar a la aceptación general de que Hegel había anunciado la muerte del arte. Esto puede verse en que el racionalismo como principio científico y práctico se recobró en poco tiempo de las acometidas románticas, aunque si bien, como dice Arnold Hauser, "el arte de Occidente sigue siendo romántico",[8] éste fue, primero, una diversión de las clases privilegiadas, luego un rasgo de la neurosis humana y, después, un simple entretenimiento de masas. Pero antes de eso, ese arte como creación del Romanticismo cedió su lugar al arte como contemplación, sobre todo de la mano de Schopenhauer. Recordemos que para este filósofo, el descubrimiento de la voluntad como fundamento metafísico trajo como conse-

[5] José Rafael Hernández Arias, "Introducción", en Thomas de Quincey, *Confesiones de un inglés comedor de opio,* Madrid, Valdemar, 2001, p. 9.

[6] Berit Balzer, "Introducción", en Heinrich Heine, *Antología poética,* Madrid, Ediciones de la Torre, 1995, p. 13.

[7] J. R. Hernández Arias, *op. cit.,* p. 10.

[8] A. Hauser, *op. cit.,* p. 181.

cuencia la aceptación de que el ser humano y la realidad son gobernados por una fuerza inconsciente que sólo busca alimentarse a sí misma, y de ello nos damos cuenta por nuestro propio cuerpo:

> Schopenhauer […] aunque había partido igualmente del punto de vista filosófico trascendental, no llegó a ninguna trascendencia visible: el ser no es más que "voluntad ciega", algo vital pero también opaco; no señala hacia el pensamiento ni hacia ningún designio. Su significado estriba en que carece de significado: simplemente *es.* La esencia de la vida es voluntad de vivir, una frase que es confesadamente tautológica pues la voluntad no es algo distinto de la vida. El camino hacia la "cosa en sí", transitado también por Schopenhauer, termina en la más tenebrosa y espesa inmanencia: en la voluntad sentida en el cuerpo.[9]

La voluntad del mundo nos habla mediante el cuerpo, pero es una voz que grita, que interpela con mandatos, y el ser humano obedece. Y mediante esta obediencia, nos hacemos voluntad, es decir, "la voluntad, que está en la base de todo, no es precisamente espíritu en proceso de autorrealización, sino un impulso ciego, incesante, sin meta, devorador de sí mismo".[10] El egoísmo, la maldad, la miseria y el dolor son las expresiones básicas de la voluntad, de la cual no hay escape posible; sin embargo, Schopenhauer no cierra todos los caminos, puesto que afirma que al percatarnos de toda esta aflicción de la vida misma, podríamos utilizar la energía de la voluntad contra sí misma y, simplemente, dejar de querer. En efecto, para escapar de todos estos conceptos negativos o antivalores, lo primero que debe hacerse es negar la voluntad, y para ello habría dos modos: el ascetismo y el arte, pero, a decir del mismo Schopenhauer, la contemplación estética sería el mejor modo de lograrlo.

> Uno sigue ahí expuesto al apremio, al frenesí, al anhelo, al dolor del cuerpo. Uno es de ese modo "cosa en sí"; pero precisamente por *serlo* es imposible contemplar desde fuera lo que se es: tampoco el ojo puede verse a sí mismo […] ¿Desde dónde puede uno *contemplar* la voluntad, la «cosa en sí», sin ser al mismo tiempo voluntad? […] Tal contemplación es posible para todos y la experimenta cualquiera que logre abandonar durante algunos instantes, por las circunstancias que fuere, el ajetreo de su propia vida. El conocimiento liberado de la voluntad, la auténtica actividad metafísica, no es otra cosa que

[9] Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía,* Madrid, Alianza Editorial, 2001, pp. 290-291.

[10] *Ibidem,* p. 288.

> una actitud estética: la transformación del mundo en un espectáculo que puede ser contemplado con placer desinteresado.[11]

Entonces, el arte en tanto contemplación se convierte en el elemento que ayudará a tomar distancia de esta metafísica oscura y pesimista; que logrará pintar la raya a esta voluntad que nada quiere más que su propia permanencia. El arte como creación, como *poiesis,* es decir, la del genio, quedaría relegada al aspecto aristotélico de catarsis, de práctica terapéutica, la cual es accesible, al menos como posibilidad, a todos por igual.

II

El aspecto negativo, violento, de Arcadia, llegó a ser insoportable; el héroe trágico se convirtió en un ideal inalcanzable o en un denuedo nihilista, cuando menos en el ámbito filosófico. Los artistas del siglo XIX, aquellos que sí hicieron arte tomaron a pecho lo del "héroe trágico": eran los bohemios, los *dandys*, los poetas malditos. Uno de estos últimos, Charles Baudelaire, define con estas palabras lo bello, lo que muestra la continuidad de este talante:

> He encontrado la definición de lo bello, de lo para mí bello. Es algo ardiente y triste, una cosa un poco vaga, que abre paso a la conjetura. Voy, si se quiere, a aplicar mis ideas a un objeto sensible, por ejemplo, al objeto más interesante en la sociedad: a un rostro de mujer. Una cabeza seductora y bella, una cabeza de mujer, digo, es una cabeza que hace soñar a la vez —pero de una manera confusa— en voluptuosidades y tristeza; que arrastra una idea de melancolía, de lasitud, hasta de saciedad —esto es, una idea contraria, o sea un ardor, un deseo de vivir, asociado a un reflejo amargo como procedente de privación o desesperanza. El misterio, el pesar son también características de lo bello […] y en fin (para tener el valor de declarar hasta qué punto me siento moderno en estética), la *desgracia.*[12]

Baudelaire ciñe la tragedia, abraza Arcadia, a la que pudo haber dedicado sus famosas *Flores del mal,* y regodearse en este impulso romántico de exuberancia, de anarquía, de violencia y de ebriedad.[13] Características que

[11] *Ibidem,* pp. 300-302.

[12] Charles Baudelaire, *Diarios íntimos* [trad. del francés de Rafael Alberti], México, Ediciones Coyoacán, 1997, pp. 24-25.

[13] A. Hauser, *op. cit.,* p. 181. La cita completa menciona: "Efectivamente, no hay producto del arte moderno, no hay impulso emocional, no hay impresión o disposición de ánimo del hombre moderno, que no deba su sutileza y su variedad a la sensibilidad nerviosa

definen, por lo demás, al artista del siglo XIX, aunado a ello una originalidad y una autonomía de bienestar solipsista: "Quiero —dice Baudelaire— entretener hoy a mi público hablándole de un hombre singular, dueño de una originalidad verdadera, poderosa y decidida, que se basta a sí misma y ni siquiera busca la aprobación".[14] La comparación con el niño es típica, porque se asume que éste tiene una facultad que el adulto, en su impuesta madurez social civilizada, ha perdido casi en su totalidad: el interés vivo por todas las cosas, incluso las más pequeñas, consideradas como triviales. El niño lo ve todo como novedad, en un sentido está siempre embriagado por esta avidez, y el artista necesita, para su inspiración, esta "sacudida nerviosa"[15] de la embriaguez. En Baudelaire, este concepto de la embriaguez tiene un lugar preeminente, tanto en su actividad artística como en la exigencia de un nuevo tipo de ser humano que tiene que reaprender a vivir la vida, como lo muestra su poema en prosa "*Embriáguense*":

> Se debe estar embriagado siempre. Todo consiste en eso; es el único problema. Para no padecer el horrible fardo del tiempo que quiebra los hombros y los inclina hacia el suelo, uno debe embriagarse infatigablemente. Pero, ¿de qué? De vino, de poesía, de virtud, de lo que sea. Pero embriagarse. Y si alguna vez, en la escalera de un palacio, sobre la hierba verde de un foso, en la soledad melancólica de su cuarto, ustedes despiertan y la embriaguez ha disminuido o desaparecido, interroguen al viento, a la ola, a la estrella, al pájaro, al reloj, a todo lo que huye, a todo lo que canta, a todo lo que habla, interroguen qué hora es; y el viento, la ola, la estrella, el pájaro, el reloj, contestarán: "¡Es hora de embriagarse! ¡Para no ser esclavos martirizados por el tiempo, embriáguense, embriáguense incansablemente! De vino, de poesía, de virtud, de lo que sea".[16]

Si retrocedemos un poco en el tiempo, el modelo de poeta maldito se descifra en Lord Byron, contemporáneo del movimiento romántico y su representante máximo en la versión inglesa. Él es el creador del prototipo del antihéroe, denominado, como no puede ser de otra manera, "héroe byroniano", al cual lo caracteriza, entre otras cosas, su inteligencia, su carisma, su poder de seducción, su cinismo, su soledad y su tendencia autodes-

---

que tiene su origen en el romanticismo. Toda exuberancia, la anarquía y la violencia del arte moderno, su lirismo ebrio y balbuciente, su exhibicionismo desenfrenado y desconsiderado proceden del romanticismo".

[14] C. Baudelaire, *El arte romántico,* Buenos Aires, Schapire, 1954, p. 41.

[15] *Ibidem,* pp. 43-44.

[16] Charles Baudelaire, *Pequeños poemas en prosa* [trad. del francés por Marco Antonio Campos], México, Ediciones Coyoacán, 1995, versión digital.

tructiva. La conciencia de la tragedia, de la infelicidad, formaba parte de su arte, lo que Byron expresó hasta en su propia vida.

Para ser franco respecto de mí —la naturaleza me modeló en la indiferencia—, estoy destinado a no ser feliz jamás. Soy un ser aislado en la tierra, sin lazos que me unan a la vida, aparte de algunos amigos del colegio y algunas mujeres […] ¿Por qué habría de creer en sistemas, en su mayoría incomprensibles, so pretexto de que fueron elaborados por seres que han confundido *locura* con *inspiración*?[17]

George Gordon Byron murió a los 36 años de malaria mientras peleaba por la independencia de Grecia, y dejó tras de sí una larga obra poética llena de pasión, desesperanza y autoafirmación. Como prueba de esto nos dice Lord Byron: "Ya somos bastante desdichados en esta existencia sin la absurda especulación de otra en el más allá. Si los hombres están hechos para la vida, ¿por qué mueren? Y si mueren, ¿por qué turbar el dulce y profundo sueño que no tiene que despertar?"[18]

El *dandy,* según como lo entendió y lo vivió alguien como Baudelaire, es heredero directo del héroe byroniano, que llega a formar parte del imaginario decimonónico en lo que respecta al tipo de artista que se tiene que ser o, para decirlo con otras palabras, el estereotipo que se esperaba de aquel autoproclamado artista. En efecto, el *dandy* se convirtió en el cliché de bohemio que todos conocemos, donde si bien nunca falta el fantoche, es un rasgo distintivo de quien pretende dar un paso fuera del límite para apreciar la sociedad desde el ángulo recto de la distancia. Por ello, como nos dice el mismo Baudelaire, un *dandy* puede ser un hombre hastiado o uno enfermo, puede buscar el espiritualismo o querer el estoicismo, la elegancia o la originalidad, pero "son muy a menudo hombres llenos de fuego, de pasión, de valor, de energía contenida".[19] Y esta energía contenida, como es propio de un héroe trágico, está de acuerdo con el tema de la obra capital de Robert Burton, *Anatomía de la melancolía*: "El dandismo es el postrer destello del heroísmo en las decadencias […] El dandismo es un sol en el ocaso; como el astro que declina, es soberbio, carece de calor y está colmado de melancolía".[20] Y como ya se sabe de antiguo, la melancolía es la "enfermedad del héroe".

De la mano va también alguien como Heinrich Heine, quien es considerado el último gran romántico alemán, si bien su relación con el romanticismo como movimiento lo hizo fluctuar entre el amor y el odio del

[17] Gilbert Martineau, *Lord Byron. El genio maldito,* Argentina, Javier Vergara Editor, 1987, p. 31.

[18] *Ibididem*, p. 70.

[19] Charles Baudelaire, *El arte romántico,* p. 63.

[20] *Ibidem,* p. 64.

llamado *Weltschmerz* o *desgarro del mundo*, *dolor del mundo* característico de su época:

> Las primeras "canciones" heinianas sólo superficialmente podrán ser calificadas de lamentos de amor o dolor por la pérdida de la amada, porque suelen, sobre todo, expresar la nostalgia de un estado de armonía, aun a sabiendas de que éste ya es del todo imposible. Si tocan una cuerda sensible en el público de entonces, y acaso de hoy en día, es debido a que reflejan ese "dolor recubierto de miel", la desazón de sentirse expulsado de un paraíso [...] La poesía, a partir de ahora, incorpora necesariamente la contradicción entre el intimismo y el mundo, entre el sentimiento y la reflexión, entre la entrega y la autoconservación.[21]

La cita muestra el nacimiento y anclaje de este sentimiento de la Arcadia perdida, junto con la conciencia de su imposibilidad, esto es, de la aceptación de su renuncia. En este sentido, aunque leamos un poema que hable de particularidades como la pérdida de la amada, del bienestar, de la búsqueda del amor, del sentido de pertenencia, en realidad se estaría hablando de la negación (por inasequible) de integrarse al infinito y de la conciliación con el absoluto. Arcadia ha quedado fuera de nuestro alcance.

Otro gran poeta maldito, también de vida legendaria y *dandy* consumado, fue Arthur Rimbaud. Muy comentada es su trayectoria infantil/juvenil para transformarse, conscientemente, en un genio. El camino para llegar a ser un "visionario", tal como él entendía esta genialidad, implicaba el "racional desarreglo de todos los sentidos", a lo cual ayudaba el uso del ajenjo y del hachís. Empezó a escribir a los quince años, y abandonó la literatura para siempre a los veinte, cansado como estaba de hallarse con la nada al dar la vuelta en cada esquina de su quehacer poético. Claro que, en este ímpetu por hacer cantar a la palabra, Rimbaud no se fue sin alcanzar, a decir de muchos, una de las cotas máximas de la poesía occidental:

> Empieza así el periodo poéticamente más radiante de Rimbaud, en el que va a fijar vértigos cuyos lúcidos bloques de palabras y vacíos despiertan la memoria a la sensación de su desgarramiento, de su humanidad perdida; o venturosas visiones que se entreabren como en la linde, fugazmente iluminada, del bosque de lo visible y lo invisible; o inauditos privilegios, instantes paradisíacos en que las sílabas destellan como en una epifanía del idioma [...] ¿Pero qué podríamos decir de ese discontinuo espacio en que la imaginación, lavada como por el llanto de los ángeles, vislumbra el *no* de la inocencia como exceso

[21] B. Balzer, *op. cit.,* p. 14.

> deslumbrante de la vida? Llega aquí la poesía occidental a uno de los puntos límites de su destino.[22]

Arthur Rimbaud, ahogado en su propia fugacidad, en la inminencia de esa superioridad artística tan enconadamente buscada, en esa perseguida genialidad que lo dejó minusválido para el mundo material del hombre de término medio que trató de ser en las lejanas tierras de Abisinia, vive la vida del artista, esto es, del asedio perpetuo de la posibilidad inútil, de la inverosímil alternativa:

> La imagen de Rimbaud, como buen ejemplar del Renacimiento fáustico, es la unidad expresiva de un mundo que se concibe como perenne explosión o incesante rapto. Lo que él busca en la sorpresa no es la alabanza ni siquiera el orgullo, sino el coeficiente del exceso, la ruptura que abre siempre otra perspectiva inalcanzable […] Rimbaud sólo puede regalarnos un absoluto hecho de fragmentos, de iluminaciones y vacíos, una fiesta de imágenes naciendo de la nada".[23]

Rimbaud mismo dice en su poema "Genio": "Él es el amor, medida perfecta y reinventada, razón maravillosa e imprevista, y la eternidad: máquina amada de cualidades fatales".[24]

El pesimismo ante esta exigencia es profundo e intenso. No todos están capacitados ni dispuestos a aceptar este tipo de arte (que a decir de Nietzsche, sólo puede ser el modelo de la tragedia griega, es decir, el arte, para ser tal, tiene que ser trágico), y sus implicaciones: que la esencia de la realidad, su verdadera naturaleza, es la tragedia. Schopenhauer reconocía esta tragicidad ontológica de la realidad, y la combatía esgrimiendo la contemplación; un seguidor suyo, Philipp Mainländer, llevó esta noción a sus últimas consecuencias, al desarrollar una cosmología metafísica inmanente donde afirma, antes de que la palabra *entropía* se volviera moneda corriente, que el universo está en un proceso de inevitable decadencia.

> El universo no surgió por un deseo de creación divina, sino que fue el resultado de un agotamiento de voluntad divina. La descomposición de Dios, a saber: la desintegración de una unidad precósmica denominada Dios, que

[22] Cintio Vitier, "Imagen de Rimbaud", en Arthur Rimbaud, *Iluminaciones,* México, Ediciones Coyoacán, 1996, pp. 16-17.

[23] *Ibidem,* pp. 18-19.

[24] A. Rimbaud, *op. cit.,* p. 99.

tiende hacia la multiplicidad inmanente llamada humanidad, no es infinita. El tránsito del ser a la nada finaliza, por consiguiente, en el no ser.[25]

La idea general sería ésta: el ser sólo tiene un camino: el de transitar hacia el no-ser, hacia la nada, y en ese proceso, la humanidad tiene que darse cuenta de su propia finitud, del debilitamiento de sus fuerzas, que todos sus desvelos en realidad están encaminados a este acercarse al no-ser, y, en el mejor de los casos, a acelerarlo. Esta teleología del exterminio la expresa en su obra *Filosofía de la redención,* donde *redención* hace referencia, no al librarse de un estado adverso y hostil alcanzando el paraíso, sino llegar al mismo fin mediante la muerte: "La redención puede comenzar en vida al reconocerse que lo esencial ya no es aquella voluntad que tiene como fin la vida, sino aquella que sirve como medio para la muerte".[26] En este sentido, el arte como contemplación sería una herramienta esencial para conquistar este fin redentor del exterminio, porque lo bello sería el reflejo de la existencia precósmica, de aquello que ha dejado de ser, como la luz que aún captamos de una estrella que murió hace miles de años. La contemplación de lo bello, en nuestro afán de no-ser, que debilita cada vez más nuestra fuerza mientras luchamos por la existencia, nos permitirá llegar más rápido a la meta.

Bien podríamos decir que un pensamiento como este es demasiado pesimista para ser tomado en serio, sin embargo, muchos artistas decimonónicos ven al ser humano de término medio efectivamente como un ente ávido de no-ser; por ejemplo, retomando a Baudelaire, él identifica la mediocridad en el anonimato que otorga el número: "El placer —dice Baudelaire— de estar entre las multitudes es una forma misteriosa del goce de la multiplicación del número";[27] es lo que denomina *hombre de mundo*, que bien podría incluir la idea del artista mismo, sobre todo cuando está bien integrado a la sociedad, por ello, *un hombre de mundo* es un *yo* insaciable de *no-yo*,[28] insaciable de perderse en la muchedumbre.

Entrado ya al siglo xx, mencionemos a un poeta cuya cumbre literaria es un poema con nombre y tema que vuelve a hacer referencia a la Arcadia perdida: "Tierra Baldía". En este poema de T. S. Eliot "está expuesto todo nuestro caos, toda nuestra angustia",[29] indicado en el tema del desierto árido, desgastado, que ha quedado luego de una época de esplendor; en la

[25] Sandra Baquedano Jer, "Estudio preliminar", en Philipp Mainländer, *Filosofía de la redención,* Chile, F.C.E., 2011, pp. 20-21.

[26] *Ibidem,* p. 31.

[27] C. Baudelaire, *Diarios íntimos,* p. 13.

[28] C. Baudelaire, *El arte romántico,* p. 45.

[29] Ángel Flores, "Introducción", en T. S. Eliot, *Tierra Baldía,* México, Ediciones Coyoacán, 1994, p. 14.

pura tradición de la saga artúrica, donde, a razón del estar herido de muerte el monarca poderoso y justo (el Rey Arturo), el reino (Camelot) se vuelve infértil y moribundo. Para revivir la tierra, retornarle sus potencias y abundancias, será necesario un bálsamo (el Santo Grial), y un héroe que cruce mar y tierra para encontrarlo. La cuestión es que no hay héroe, dice Eliot, brilla por su ausencia:

> Tras la roja luz de las antorchas sobre rostros sudorosos,
> tras el helado silencio en los jardines,
> tras la agonía en lugares pétreos,
> gritería y lloro.
> Prisión y palacio y reverberación,
> de trueno primaveral sobre distantes montes.
> Aquél que antes vivía ha muerto ya.
> Nosotros que vivíamos antes estamos ahora muriendo.
> con un poco de paciencia.[30]

El artista ocuparía el lugar del héroe caído, y hacer uso de todo su ingenio e imaginación, de su diálogo intermitente con las musas, para localizar el bálsamo y reverdecer la tierra baldía, recuperar su lozanía, y si el artista no puede encontrar el camino que conduzca de regreso a Arcadia, tendrá que crearlo. Pero la creación no llega, el nuevo mito fundacional sólo se está quedando en el primer paso, el caos originario, ya no hay dioses que lo informen y que enseñen a los hombres cómo mantenerlo y cómo vivir en concordancia con lo sido. Ante esto, nosotros, los filósofos, retomando el aún peleado origen griego y aceptando nuestra poca actividad transformadora, como primer punto, habría que recordar el contemplar, la contemplación, alzar la cabeza, remover el último velo, el velo de Saïs, y presenciar nuestra creación. Una vez aceptándolo (que el caos es nuestro caos), quizá podamos encontrarnos en condiciones para pasar, saltar (tal vez mortalmente), a la creación, es decir, a la poesía.

[30] T. S. Eliot, *op. cit.*, p. 53.

IV. RESEÑAS

Disonancias de la crítica. Variaciones sobre cuatro temas kantianos
Efraín Lazos
México, UNAM, 2014, 254 pp.

EFRAÍN LAZOS: *DISONANCIAS DE LA CRÍTICA. VARIACIONES SOBRE CUATRO TEMAS KANTIANOS*

María José Urteaga Rodríguez*

Disonancias de la crítica se compone de cuatro ensayos, o *variaciones*, cada uno puede leerse por separado. Una de las cualidades de este libro, tal como lo expresa Lazos en el epílogo, es que las interpretaciones de cada una de las variaciones son vivas. ¿En qué sentido hay que entender que las interpretaciones son vivas?

A primera vista, uno podría pensar que lo son sólo para aquellos que se hacen llamar *kantianos*. Y desde esa perspectiva, si invitan a la reflexión y no están exentas de revisión, debe ser porque las variaciones de este libro se centran en las tensiones más profundas del sistema kantiano, es decir, se centran en cuestiones que, al no estar resueltas, son muy problemáticas. Sin embargo, creo que este libro ofrece interpretaciones vivas, que interpelan e invitan a la reflexión filosófica, incluso para aquellos que no son estudiosos de Kant.

Quienes han tenido poco contacto con Kant, pueden percibir la *Crítica de la razón pura* como un proyecto algo sospechoso y a la vez abrumador. Sospechoso, porque a pesar de que Kant persigue un objetivo muy concreto, y que parece destacar una posición muy humilde (determinar los límites de nuestro conocimiento), la propuesta kantiana se presenta como algo acabado y perfectamente bien estructurado. Es por esta última característica que puede resultar abrumador, pues la sistematicidad de la propuesta kantiana exige al lector leer la parte a la luz del todo y viceversa, además de tener que aprender un nuevo lenguaje.

* Universidad Panamericana, México.

Reconozco que estas impresiones no tienen que ser compartidas, y quizá puedan parecer exageradas. Pero si las destaco, es porque los ensayos que componen este libro son una buena muestra de que el sistema nunca está por encima de los problemas. Y esto no sólo es el caso para los lectores más críticos de Kant, sino para Kant mismo. Las tensiones alrededor de las cuales gira *Disonancias de la crítica* muestran cómo Kant abre frentes de discusión que, a pesar de atentar contra la unidad de su propuesta, deben examinarse para evitar posibles defectos, o para destacar las ventajas del idealismo trascendental.

Las tensiones que Lazos destaca, y que intenta resolver a lo largo del libro, muestran la vigencia de la *Crítica de la razón pura*, cara a los debates filosóficos contemporáneos, pues los problemas a los que se enfrenta el sistema kantiano resultan ineludibles y, por lo tanto, que toda propuesta epistémica, de filosofía de la mente e incluso metafísica, debe afrontar. La comprensión de la centralidad que tienen las tensiones del sistema kantiano y la vivacidad que caracteriza a las interpretaciones de estos ensayos se debe a cómo Lazos logra conciliar la reconstrucción racional de las tensiones con su reconstrucción histórica.

El primer ensayo, "Intuiciones y conceptos", versa sobre el contenido de nuestras intuiciones con el fin expreso de rechazar una lectura conceptualista de la propuesta kantiana, sin que ello implique conceder a las intuiciones alguna clase de autonomía epistémica. A la luz de la consigna kantiana "los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas";[1] Lazos defiende que el contenido de las intuiciones y los conceptos son contenidos psicológicamente independientes, aunque epistémicamente complementarios. Esta lectura de la *Elementärlehre* intenta dar cuenta de cómo Kant entiende las nociones de experiencia y conocimiento, al mostrar que la diferencia entre contenido conceptual y contenido no-conceptual no es trivial, pues esta diferencia permite separar el entendimiento de la sensibilidad. La pregunta de cómo es posible el conocimiento empírico y qué papel tiene la receptividad en este tipo de conocimiento es la pregunta que está en el fondo de esta variación. El reconocimiento de la independencia psicológica del contenido de las intuiciones busca dar su justo lugar a la receptividad en el conocimiento, el cual queda socavado en lecturas muy conceptualistas, como la de John McDowell.

El pasaje clasificatorio de la Dialéctica trascendental,[2] que es un ordenamiento progresivo de los distintos tipos de representación (*Vorstellung*), ofrece una buena base para defender la independencia psicológica del contenido de nuestras intuiciones; de este pasaje, Lazos se sirve para enfatizar

[1] *KrV* A 50/B 74

[2] A 320/B 377.

que a pesar de que las intuiciones y los conceptos están dirigidos a objetos (son representaciones cognitivas conscientes), las intuiciones y los conceptos representan de manera distinta esos objetos: "en la intuición, un sujeto representa sólo particulares [...] en el concepto representa un particular como miembro de una clase".[3] Esta diferencia entre *modos de ser consciente de un objeto* muestra que los contenidos de las intuiciones y conceptos son distintos. El contenido cognitivo, como señala Lazos, es psicológicamente independiente, pero este contenido no es epistémico; decir que las intuiciones sin conceptos son ciegas implica, siguiendo a Lazos, reconocer que las intuiciones tienen un contenido cognitivo propio, pero no uno epistémico. Y esta ausencia de contenido epistémico también es el caso para los conceptos, pues los éstos sin intuiciones son vacíos. Para que sea posible el conocimiento, son necesarios los contenidos cognitivos tanto de la intuición como de los conceptos, lo cual permite subrayar la relación de complementariedad epistémica entre conceptos e intuiciones.

La segunda variación, "La amenaza del idealismo", busca especificar y analizar las razones del idealismo kantiano. Es claro que para dar cuenta de nuestro conocimiento, no sólo basta con atender nuestras experiencias o sus contenidos, también es indispensable conocer las disposiciones subjetivas que nos permiten dar cuenta de aquello que experimentamos. Como bien señala Guyer: "otros filósofos [...] han sostenido que debemos reflexionar sobre nuestra constitución cognitiva antes de aventurarnos a especular sobre la naturaleza de los objetos".[4] Esto llevó a Locke, por ejemplo, a distinguir entre las propiedades primarias y secundarias de los objetos. Las propiedades secundarias (como el color, el olor y el sabor) refieren a la apariencia de las cosas y no a aspectos de los objetos en sí mismos. En cambio, las cualidades primarias (como la extensión, el peso y la forma) son aquellas que se hallan en los objetos de modo independiente de nuestra percepción.[5] Locke distingue la apariencia de la realidad, pero ello no significa que seamos incapaces de acceder a la realidad en sí misma una vez que se conoce cómo funciona el entendimiento humano.

La propuesta de Kant es mucho más radical, pues supone que no accedemos a las propiedades intrínsecas de las cosas. Lo que conocemos son objetos de experiencia, y éstos los construimos nosotros. En palabras de Kant: "sólo conocemos de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas"[6] y,

[3] p. 27.

[4] Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Nueva York, Cambridge University Press, 1987, p. 1.

[5] *Cfr*. John Locke, notas de Alexander Campbell Fraser, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Nueva York, Dover Publications, libro II, 1959, pp. 9-10.

[6] KrV, B XVIII.

por lo mismo, las cosas deben ajustarse al sujeto cognoscente. Incluso los datos sensibles que recibimos mediante la experiencia están permeados de subjetividad. Sólo reconocemos las cosas como se nos presentan y no como son en sí mismas. Gracias a nuestra estructura cognitiva, podemos aprehender la realidad, pero esa aprehensión es sólo a nivel fenoménico.

En este segundo ensayo, se ve lo problemático que resulta separar al idealismo trascendental de fenomenismos como el de Berkeley, y lo difícil que es justificar que el idealismo trascendental es más defendible que un realismo trascendental. La primera dificultad, como bien nota Lazos, se hace patente en la demoledora crítica que hace Jacobi a Kant. "Jacobi observa que la teoría kantiana de la intuición sensible requiere que los objetos afecten nuestra sensibilidad para producir representaciones. Pero, en su lectura, el idealismo *superior* de Kant no puede satisfacer consistentemente este requisito".[7]

La segunda dificultad, la de preferir el idealismo trascendental sobre el realismo trascendental, se extrae de la crítica que hace Guyer a Kant. ¿Por qué del hecho de que los objetos se ajusten a los requisitos o exigencias que impone nuestra estructura cognitiva se sigue que estas características no exceden el ámbito de nuestras representaciones? Es decir, ¿por qué el modo en que conocemos supone una brecha entre apariencia y realidad, en vez de permitirnos acceder a las cosas tal como son? En *Kant and the Claims of Knowledge,* Guyer analiza los medios específicos a partir de los cuales Kant argumenta en favor de su extraña conclusión: "espacio y tiempo son formas indispensables de la intuición, que son tan sólo propiedades de la representación, y no de las cosas en sí mismas".[8]

Lazos considera que Guyer muestra con éxito que no es evidente por qué el espacio se reduce a una mera representación. Y esto no es cosa menor, sobre todo si pensamos en lo que dice Kant en la sección sexta de "la antinomia de la razón pura", es decir, que basta con lo dicho en la "Estética trascendental" para demostrar que "todo cuanto intuimos en el espacio o en el tiempo […] no es otra cosa que fenómenos, es decir, simples representaciones que […] no poseen existencia propia, independientemente de nuestros pensamientos".[9]

La reconstrucción que hace Lazos del espacio, para dar respuesta a estas preguntas incómodas, es muy interesante y novedosa, pues además de ofrecer una posible salida al dilema de Jacobi, se opone a las reconstrucciones de intérpretes muy importantes de Kant, como las de Allison y

[7] p. 64.

[8] Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Nueva York, Cambridge University Press, 1987, p. 3.

[9] KrV, A491/B519. Kant llama esta doctrina *idealismo trascendental.*

las de Guyer. Esta novedosa reconstrucción persigue mostrar cómo la (no) espacialidad de las cosas es consecuencia de un argumento por reducción. La idea de que la (no) espacialidad de las cosas es consecuencia de un argumento por reducción, es decir, que la no espacialidad es consecuencia de rechazar tanto una posición realista como una relacionista del espacio, abre camino para conciliar lo que Jacobi cree irreconciliable: la idea de que no tenemos ninguna clase de acceso a las cosas en sí mismas y, a la vez, suponer que las cosas en sí mismas existen, pues deben afectarnos sensiblemente. A su vez, el análisis de Lazos muestra que la posición de Guyer es bastante reduccionista, pues la falacia modal que Guyer cree que Kant comete podría extraerse de la exposición trascendental. Sin embargo, hay que reconocer que la en la exposición metafísica, Kant da más argumentos en favor de la idealidad trascendental.

Entender la descripción que hace Kant del espacio, tal como la entiende Lazos, contribuye a mostrar: *a)* que la idealidad no sólo no es el resultado de una inferencia injustificada y *b)* que la idealidad trascendental no es un tipo de fenomenismo. Estas conclusiones se siguen de enfatizar que el espacio es, como lo explica Lazos, un *orden de presentación*. Esto quiere decir que gracias al espacio podemos discriminar en la experiencia la ubicación espacial de los objetos; cosa que nos sería imposible si el espacio fuese una representación que adquirimos por la experiencia. Si sólo tuviéramos sensaciones, a saber, si no hubiera algo puro en la experiencia empírica, no se podrían establecer relaciones espaciales entre los objetos (incluido el sujeto de experiencia), porque los objetos (*relata*) no producen sus relaciones. Si lo anterior es correcto, si el espacio es un orden de presentación, la idealidad y la subjetividad, dice Lazos, están en el mismo nivel y son consecuencia de la reducción sobre las opciones alternativas para dar cuenta del espacio: sustancialista (Newton) y relacionista (Leibniz).

La tercera variación, “Kant ante el escepticismo cartesiano”, trata sobre la refutación kantiana al idealismo. Según Lazos, entender de manera adecuada la refutación sólo es posible en contraste con la filosofía cartesiana, pues lo que esta refutación pretende es contestar al escepticismo y al solipsismo.

Para Kant, el escepticismo es hasta cierto punto benéfico, pues nos confronta con nuestra falibilidad: “El escéptico es el educador del sofista dogmático, el cual es inducido a efectuar una sana crítica del entendimiento y de la razón misma”.[10] Sin embargo, del hecho de que “cualquiera de nuestras creencias puede resultar falsa […] no se sigue la conclusión escéptica de que todas ellas puedan serlo”.[11] Como el escéptico, Kant cree

[10] KrV, A758/B786; A769/B797, citado por Lazos, p. 184.

[11] p. 204.

que somos falibles, pero a diferencia del primero, Kant considera que esa falibilidad sólo puede ser local.

Ninguna creencia empírica está exenta de error, "lo que percibimos y creemos bien podría no ser el caso".[12] Pero esta posibilidad de error no puede extenderse a todas las creencias en su conjunto, pues éstas se organizan de forma trascendental. Por eso, siguiendo a Lazos, Kant considera que la confianza que en lo ordinario tenemos en nuestras creencias empíricas no puede ser legitimada a partir de considerarlas de manera individual, sino sólo cuando se les considera en su conjunto, es decir, como sistema.

La cuarta variación, "El yo trascendental kantiano: una defensa de la tesis de la abstracción", se ocupa, en palabras del autor, "de algunos problemas de interpretación de la noción kantiana de apercepción trascendental, con énfasis en la distancia o cercanía que ésta alcanza a tener con el *cogito cartesiano*".[13] Según Lazos, de la deducción trascendental y los paralogismos de la razón pura podemos extraer una teoría de la autoconciencia, en la cual el yo trascendental kantiano debe entenderse como una abstracción filosóficamente útil de los contenidos de pensamiento de cualquier consciencia humana. Por ello, el problema de la apercepción no debe entenderse en clave metafísica, sino más bien de cómo determinar la manera en la que "tienen que estar organizados nuestros pensamientos para ser lo que son".[14] La apercepción trascendental no es un tipo de consciencia separable de la autoconsciencia individual. Esta última tesis, a la que Lazos da el nombre de *tesis de la abstracción*, se contrapone a la *tesis de la exclusión*, según la cual el sujeto de pensamiento no puede identificarse con un individuo.

Si se interpretan el yo trascendental y la apercepción tal como Lazos propone, resulta más claro por qué Kant rechaza una posición sustancialista, como la del *cogito*, y por qué considera que la pregunta sobe qué tipo de cosa somos no puede responderse *a priori.* Además, esta interpretación pone de manifiesto que el autoconocimiento al que podemos aspirar como individuos concretos, nada revela sobre qué somos en cuanto seres pensantes. La diferencia, por lo tanto, entre la autoconsciencia trascendental y la autoconsciencia empírica no refiere a dos modos de subjetividad. La autoconsciencia empírica nos permite tener un punto de vista determinado acerca del mundo; en cambio, la autoconsciencia trascendental refiere a la articulación que se necesita para poder tener ese punto de vista acerca del mundo.

[12] p. 205.
[13] p. 207.
[14] p. 208.



Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica: *Epistemología y naturalismo*.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo inédito por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas— deberá incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, por internet, a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a que pertenece, y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se someterá a corrección de estilo y, una vez publicado, el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan con lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.